SAFARI

HISTORIOGRAFI ISLAM KRITIS

HISTORIOGRAFI ISLAM KRITIS

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 1:

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Pasal 9:

1. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan: a. penerbitan Ciptaan; b. Penggandaan Ciptaan dalam segala bentuknya; c. penerjemahan Ciptaan; d. pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian Ciptaan; e. Pendistribusian Ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman Ciptaan; h. Komunikasi Ciptaan; dan i. penyewaan Ciptaan.

Ketentuan Pidana

Pasal 113:

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500. 000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (l) huruf a, huruf b, huruf e, dan/ atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4. 000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pasal 114

Setiap Orang yang mengelola tempat perdagangan dalam segala bentuknya yang dengan sengaja dan mengetahui membiarkan penjualan dan/atau penggandaan barang hasil pelanggaran Hak Cipta dan/atau Hak Terkait di tempat perdagangan yang dikelolanya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 10, dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

SAFARI

HISTORIOGRAFI ISLAM KRITIS

PENERBIT OMBAK
www.penerbitombak.com
2023

Historiografi Islam Kritis

Copyright© Safari, 2023

Diterbitkan oleh Penerbit Ombak (**Anggota IKAPI**), 2023
Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55599
Tlp. 082221483637; WA. 085105019945
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id
facebook: Penerbit Ombak Dua
website: www.penerbitombak.com

PO. 920. 06. '23

Penulis: Safari
Editor: Abd. Rahman Hamid
Tata Letak: Aditya Pradana

Keterangan sampul:

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)
Historiografi Islam Kritis
Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2023
x + 247 hlm.; 16 x 24 cm
ISBN: 978-602-258-****-3

DAFTAR ISI

BAB I MUQADDIMAH 1
A. Latar Kajian 1
B. Telaah Historiografi 4
C. Teori dan Metodologi Sejarah 9

BAB II HISTORIOGRAFI ISLAM ABAD PERTENGAHAN 17
A. Historiografi Islam 17
B. Abad Pertengahan dalam Historiografi Islam 20
C. Karakteristik dan Dinamika 26

BAB III AS-SUYUTI DAN *TARIKH AL-KHULAFA'* *46*
A. Setting Historis 46
B. Kitab *Tarikh al-Khulafa'* 69

BAB IV SEJARAH KRITIS 99
A. Kritisisme dalam Konteks Paradigmatik 99
B. Paradigma Tradisionalis 102
C. Tabulasi Positif-Negatif 111
D. Pragmatisme Sejarah 171

BAB V SEJARAH YANG DITEMU-CIPTAKAN 187
A. Konsep Sejarah 187
B. Idelogisasi Sejarah 188
C. Proyeksi Sejarah ke Belakang 213
D. Unsur-Unsur Mitos-Supranatural 218

BAB VI AKHIRUL QALAM 222

DAFTAR ACUAN 224
LAMPIRAN *235*
INDEKS 239
TENTANG PENULIS 246

PENGANTAR

Buku yang kini ada di tangan pembaca diangkat dari disertasi yang dipertahankan pada sidang promosi doktor di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2016. Secara umum tidak ada perubahan mendasar dalam substansinya, kecuali sedikit penyesuaian untuk kepentingan penerbitan sebuah buku.

Fokus kajian ini tentang historiografi Islam karya ulama terkemuka di Mesir pada Abad Pertengahan dengan nama lengkap Jalaluddin Abu al-Fadl 'Abdurrahman bin Abi Bakr bin Muhammad al-Khudairi as-Suyuti al-Misri as-Syafi'I, selanjutnya disebut as-Suyuti (849 H/1445 M – 911 H/1505 M). Ia sangat tekun membaca berbagai literatur ilmiah, sehingga dijuluki sebagai si kutu buku (*Ibn al-kutub*). Kebiasan itu membuatnya menguasai banyak ilmu sehingga ia juga disebut sebagai *polymath* atau orang yang menguasai berbagai bidang keilmuan.

Pada kurun Abad Pertengahan (abad ke-13 sampai ke-18 M) muncul dua ulama-ilmuwan Muslim yang membidani lahirnya historiografi Islam kritis, yakni Ibn Khaldun (w. 809 H/1406 M) dan as-Suyuti (w. 911 H/1505 M). Kalau Ibn Khaldun terkenal dengan kitabnya, *Muqaddimah,* maka as-Suyuti dikenal antara lain lewat kitabnya, *Tarikh al-Khulafa'*. Pengaruh karya dan pemikiran mereka begitu luas diakui oleh ilmuwan dunia, tidak hanya di dunia Islam, tetapi juga di dunia Barat. Meskipun mereka telah berabad lamanya tiada, namun gagasannya tetap hidup dalam wacana intelektual dunia, khususnya historiografi kritis.

As-Suyuti menolak ilmu-ilmu kuno (*'ulum al-awa'il*) warisan tradisi intelektual Yunani Klasik, seperti filsafat, logika, matematika, dan disiplin ilmu serupa. Ia lebih fokus mengkaji ilmu-ilmu keagamaan (*al-'ulum an-naqliyyah*). Sejarah (*at-tarikh*) merupakan salah satu disiplin ilmu yang diminati as-Suyuti yang dibuktikan dengan sejumlah karya prosopografisnya antara lain: *Tarikh al-Khulafa', Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah, Tabaqat al-Mufassirin, Tabaqat al-Huffaz,* dan *Bugyat al-Wu'at*. Karya-karya tersebut menjadikannya berada pada jajaran sejarawan Mesir yang terkemuka pada Abad Pertengahan.

Selain menulis karya sejarah/historiografi, as-Suyuti juga menghasilkan sebuah risalah tentang dispilin ilmu sejarah (*'ilm at-tarikh*), yakni *asy-Syamarikh fi 'Ilm at-Tarikh*. Karya ini merupakan kontribusi as-Suyuti terhadap perkembangan ilmu sejarah. Ia memperkenalkan beberapa fondasi disiplin sejarah, seperti definisi, obyek, tujuan, kegunaan, legitimasi hukum syari'at, jawaban terhadap pihak yang mencaci ilmu sejarah, beberapa tokoh sejarawan, dan aspek lainnya. Menurutnya, disiplin sejarah harus diposisikan sebagai satu kluster dari ilmu tersebut, atau bukan dari ilmu-ilmu Yunani Klasik seperti dikenal selama ini. Itulah sebabnya ia dikenal pula sebagai inisiator "disiplin ilmu sejarah".

Menurut as-Suyuti, ada lima kegunaan ilmu sejarah: *pertama*, mengetahui posisi/kronologi waktu (*ma'rifat al-ajal wa hululiha*); *kedua,* mengetahui habisnya bilangan waktu (*inqida al-'adad*); *ketiga,* mengetahui waktu penulisan sebuah surat/tulisan (*awqat at-ta'aliq*); *keempat,* keterangan wafat dan lahirnya seorang syekh (*wafayat as-syaikh wa mawalidihim*); dan *kelima,* mengetahui informasi terkait orang yang mengambil riwayat darinya (*ar-ruwat 'anhum*) sehingga bisa diketahui kebohongan si pembohong (*kizb al-kazibin*) dan kebenaran orang yang benar (*sidq as-sadiqin*).

Ketertarikan as-Suyuti terhadap historiografi Islam merupakan implikasi langsung dari tradisi ahli hadis (*muhaddisun*). Menyitir argumen Syakir Mustafa, ia adalah praktisi keagamaan (ulama) yang "melebarkan sayap" (*yatawassa'*) dengan menulis sejarah. Ia termasuk golongan sejarawan tradisionalis. Salah satu fiturnya ialah *khabar-isnad*. Dalam menulis sejarah yang lebih diutamakan adalah kredibilitas periwayat (*sanad*) daripada realitas peristiwa yang disampaikan (*matan*). Metode kerja ini melahirkan sejarah kritis.

As-Suyuti sangat produktif menulis. Jumlah karyanya diperkirakan antara 415 buku (menurut Carl Brockelman) sampai 600 buku (menurut Ibn 'Iyas). Dalam satu karyanya, ia mengakui bahwa sudah menulis tidak kurang dari 300 buku. Produktivitas ini, tidak hanya menjadi sumber apresiasi dari para ulama dan ilmuwan lain, tetapi juga sumber datangnya kritik dari para ulama semasanya, seperti as-Sakhawi (w. 1497 M), Ibn al-Karki (w. 1516 M), dan al-Qastalaini (w. 1517 M). Mereka menganggap bahwa as-Suyuti hanya menyalin dan mengedit karya-karya ilmuwan lain yang tersimpan di koleksi perpustakaan al-Mahmudiyah, Kairo, salah satu perpustakaan terbesar di Mesir pada masa Dinasti Mamluk. Kritikan

tersebut direspon secara cerdas dengan menulis karya-karya berikutnya untuk pembelannya. Ia mengakui bahwa banyak meringkas atau mengedit karya-karya terdahulu, namun ia selalu teliti mencantumkan sumber aslinya.

Buku ini mengkaji karya as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (sejarah para *khalifah*), tentang penguasa-penguasa Islam dari masa al-Khulafa ar-Rasyidun sampai Kekhalifahan Bani 'Abbasiyyah Mesir. Kitab ini ditulis antara tahun 1450-an M sampai awal 1500-an M, bersama dengan karya-karya lainnya seperti *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Ilmu al-Qur'an), *Jam' al-Jawami'* (Hadis), dan *'Uqud al-Juman* (Retorika). Bahan utama studi ini menggunakan terbitan Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, tahun 2012 yang diedit oleh Wa'il asy-Syarqi.

Motif penulisan kitab *Tarikh al-Khulafa'* adalah untuk memenuhi kebutuhan pembaca terkait sejarah para khalifah. As-Suyuti membedakan antara khalifah dan raja (*malik*). Kalau citra raja terkesan tirani, maka khalifah dicitrakan dengan karakter asketik. Distingsi ini berimplikasi terhadap konsep dan periodisasi sejarah khalifah. Fondasi utama konsep khalifah adalah genetika, yakni mereka yang memiliki sisilah/hubungan dengan etnis Quraisy. Acuan ini membuat as-Suyuti memilih dan memilah materi-materi sejarah sesuai dengan konsepnya. Atas dasar itu, as-Suyuti memasukan kekhalifahan Bani Umayyah dan Bani 'Abbasiyyah sebagai khalifah yang "sah" setelah wafatnya Rasulullah dan al-Khulafa ar-Rasyidun. Dengan kata lain, periodisasi sejarahnya dimulai sejak zaman al-Khulafa ar-Rasyidun sampai Bani 'Abbasiyyah.

Studi ini memperlihatkan bahwa as-Suyuti menggunakan paradigma tradisionalis, tabulasi positif negatif, dan pragmatisme dalam menulis sejarah kritis. Pradigma tradisionalis pada dasarnya terkait dengan metode dan metodologi seleksi sumber/materi sejarah, sedangkan tabulasi positif negatif menyangkut konten/substansi narasinya. Kedua hal itu sangat terkait dengan kepentingan penulisan dan penulis sejarah. Pada konteks yang terakhir, as-Suyuti memasukan unsur moralitas dalam narasi sejarah. Unsur ini sangat subyektif karena dipengaruhi oleh latar kehidupan, ideologi, dan perspektif sejarawan. Konsep khalifah dibingkai dengan doktrin teologis. Dengan alasan moralitas dan teologis, as-Suyuti tak segan mengabaikan narasi Kekhalifahan Bani Fatimiyah dan Ayyubiyah dalam *Tarikh al-Khulafa'*.

Kecenderungan teologis dan moralisasi sejarah berimplikasi pada jenis sejarah yang dikembangkan oleh as-Suyuti, meminjam konsep Bernard Lewis, yakni sejarah yang ditemu-ciptakan (*invented history*). Penulisan sejarah jenis ini dilandasi oleh tujuan baru, yang berbeda dari tujuan penulisan sebelumnya yang merekonstruksi dan menemukan fakta yang terabaikan. Untuk mencapai tujuan tersebut, As-Suyuti menggunakan sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi sebagai sumber melegitimasi narasi sejarahnya. Dengan demikian jelas bahwa sejarah ditulis tidak hanya semata-mata tentang apa yang terjadi di masa lampau, tetapi juga yang lebih penting adalah untuk apa masa lalu itu dihadirkan sekarang dalam narasi sejarah.

Penulisan dan penerbitan buku ini telah melewati proses panjang yang melibatkan banyak pihak. Oleh sebab itu, pada kesempatan pertama saya mengucapkan terima kasih kepada kedua promotor: Prof. Dr. H. Muh. Abdul Karim, MA. dan Dr. Nurul Hak, M.Hum. atas segala bimbingan selama penulisan karya ini. Tak lupa juga terima kasih kepada segenap dosen Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Berbagai dukungan, motivasi, dan kasih sayang yang tak pernah henti dari isteri tercinta, Yulianti Angraini, S. Sos. I. serta dua buah hati kami tersayang, Cut Yusi Ratu Aulia dan Raja Ibnu Rusyd Tsani, sangat berarti bagi *rihlah* akademik saya. Waktu luang bersama mereka sering kali tersita oleh berbagai aktivitas, baik pada masa studi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta maupun masa pengabdian saya di UIN Raden Intan Lampung.

Terima kasih kepada Penerbit Ombak Yogyakarta yang telah menerima dan menerbitkan naskah ini sehingga dapat dijangkau oleh banyak pembaca. Semoga buku ini berguna bagi pengembangan kajian historiografi Islam kritis di masa depan.

Sabah Balau-Lampung Selatan, 1 Juli 2023.

Safari Daud

BAB I
MUQADDIMAH

A. Latar Kajian

Penulisan sejarah (historiografi) Islam telah mengalami perkembangan penting, tidak hanya mendapat pengakuan dari dunia Islam sendiri, tetapi juga dari dunia Barat. Kajian Boaz Shoshan[1] menemukan bahwa hubungan historiografi Islam dan Barat merupakan sesuatu yang unik. Salah satu bentuk kajian historiografi Islam yang terus dikembangkan adalah kritik sejarah. Karya sejarawan Islam terus diselidiki, dikritisi, dan dipertanyakan kebenarannya oleh penulis sejarah selanjutnya.

Pada Abad Pertengahan[2] muncul para sejarawan muslim terkemuka yang membidani historiografi Islam kritis seperti Ibn Khaldun (w. 809 H/1406 M). Ia mempersoalkan kebenaran kerja sejarawan yang hanya mengandalkan informasi yang diperoleh secara transmisional (*mujarrad an-naql*). Nilai kebenaran dan logika sejarah yang dikemukakan al-Mas'udi (w. 345 H/956 M), salah satu sejarawan terkemuka dan beberapa

---

[1] Menurut Boaz Shoshan, karya *Tarikh at-Tabari* mempunyai pengaruh luas pada Abad Pertengahan. Para penguasa Fatimiyyah menghabiskan dana sebesar seratus dinar untuk memperbanyak salinan karya tersebut dan menyimpannya di perpustakaan sebanyak dua puluh kopian. Laporan lain menyebutkan pula bahwa perpustakaan istana Fatimiyyah bahkan menyimpan setidaknya 1.220 kopian *Tarikh at-Tabari*. Di Barat, karya at-Tabari dikenal selama beberapa ratus tahun. Dalam *Bibliothe'que Orientale* karya d'Herbelot (1625-1695 M) disebutkan bahwa at-Tabari adalah sejarawan terkenal pada masanya. J. H. Mordtmann, orientalis abad ke-19 M, menyebut at-Tabari sebagai *"Vater der Geschichte Arabischen"* (Bapak Sejarah Arab). M. J. de Geoje, orientalis pada masa yang sama, sebagai *chief editor Tarikh at-Tabari* di E. J. Brill dalam edisi Bahasa Arab, memuji *Tarikh at-Tabari* sebagai karya besar yang ketenarannya tidak akan pernah pudar. Selanjutnya lihat Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography; Deconstructing Tabari's History* (Leiden: Brill, 2004), xxvii.

[2] Menurut Josef W. Meri, Abad Pertengahan Islam (*Medieval Islam*) dimulai sejak 622 M/1 H, ketika muncul kalender Hijriah, sampai abad ke-17 M. Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization; An Encyclopedia,* vol. 1 (London: Routledge, 2006), xii.

sejarawan lain selevelnya, dipertanyakan oleh Ibn Khaldun.[3]

Dalam perkembangan historiografi Islam setidaknya ada tiga kelompok sejarawan, dengan latar epistemologi yang berbeda, yaitu: sejarawan tradisionalis (*traditionalist historian*), sejarawan yang berada di bawah patronase istana (*court-patronage*), dan sejarawan murni (*fellow historian*).[4] Dari tiga kelompok tersebut, kelompok sejarawan tradisionalis memiliki keunikan tersendiri. Pada umumnya mereka adalah tokoh agamawan (*'ulama ad-din*) yang menulis sejarah. Meminjam istilah Syakir Mustafa,[5] mereka adalah ahli agama yang "melebarkan sayap" (*yatawassa'*) untuk menulis sejarah. Kelompok ini membawa etos para ahli hadis (*muhaddisun*) dalam penulisan sejarah Islam.

Seorang sejarawan tradisionalis terkemuka ialah Jalaluddin as-Suyuti (849 H/1445 M – 911 H/1505 M). Ia dikenal sebagai penulis produktif dan multitalenta yang menuai banyak pujian dan sekaligus kritik dari ulama pada masanya. Karya utamanya, *Tarikh al-Khulafa',*[6] mengkaji narasi sejarah para khalifah dari masa al-Khulafa' ar-Rasyidun sampai Dinasti 'Abbasiyyah di Mesir. Ia sangat kritis mengeksplanasi sejarah para Khalifah. Hal itu merefleksikan sudut pandang politik yang menjadi afiliasinya. Selain itu, terdapat beberapa fitur yang digunakan dalam menyajikan sebuah narasi sejarah, termasuk ayat-ayat al-Qur'an dan teks hadis ketika melegitimasi gagasan sejarah tertentu.[7] Model proyektif dalam menjelaskan sejarah dan unsur mitos-supranatural juga menjadi bagian dari fitur yang ia gunakan dalam eksplanasi sejarahnya.[8]

Pemilahan materi sejarah juga menjadi bagian dari keunikan karya as-Suyuti. Keengganan untuk mencantumkan narasi sejarah

---

[3] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 8.

[4] Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 85-92.

[5] Syakir Mustafa, *at-Tarikh al-'Arabiyyah wa al-Mu'arrikhun: Dirasat fi Tatawwur 'Ilm at-Tarikh wa Ma'rifati Rijalihi fi al-Islam,* juz. 3 (Beirut: Dar al-'Ilmi, 1990), 98-99.

[6] Jalaluddin as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2006).

[7] as-Suyuti, *Tarikh,* 9, 40-41, dan beberapa tempat lainnya.

[8] *Ibid.,* 146-148, 333.

Dinasti Fatimiyyah dan Ayyubiyyah,[9] misalnya, menandakan sebuah diskontinuitas sejarah Mesir dalam konteks kekhalifahan Islam, meskipun penulisnya adalah tokoh besar yang terlahir dan berdomisili di Mesir. Semua itu tak terlepas dari statusnya sebagai sejarawan-tradisionalis Sunni. Status tersebut, dalam perspektif sejarah intelektual, menjadi faktor determinan utama bangunan eksplanasi sejarah dalam karyanya.

Ada tiga alasan penting mengkaji kitab *Tarikh al-Khulafa'*. *Pertama*, dari segi ketokohan, penulisnya merupakan salah satu tokoh kontroversial dalam sejarah Islam. Sejak umur 17 tahun, ia telah memulai karir kepenulisannya dan tumbuh menjadi penulis produktif yang menghasilkan ratusan karya. Ia menguasai ilmu-ilmu *naqli* dalam usia yang sangat muda.[10] Produktivitas as-Suyuti menjadi sebuah kontroversi dan menimbulkan pertanyaan ketika beberapa tokoh semasanya, seperti as-Sakhawi (w. 903 H/1497 M), Ibn al-Karaki (w. 992 H/1516 M), dan al-Qastalani (w. 923 H/1517 M), mempersoalkan orisinalitas karyanya. Mereka menuduh as-Suyuti melakukan plagiasi dengan mengurangi dan menambah karya-karya di perpustakaan al-Mahmudiyyah, Kairo.[11]

Kedua, kitab tersebut memuat tema yang kerap menjadi bahan perdebatan para sejarawan, karena mengandung banyak sudut pandang terutama dalam masalah politik. Dari segi tema, hal yang perlu dicari adalah pada aspek argumentasi yang dibangun oleh as-Suyuti. *Ketiga,* as-Suyuti hidup pada masa Dinasti Mamluk, yaitu suatu masa transisi dalam Islam dari kejatuhan Baghdad sampai berdirinya tiga kerajaan besar.[12] Pada masa ini dikenal juga dengan aliran sejarah Mazhab Mesir *(Madrasat Misr)* yang memperlihatkan beberapa nama besar seperti Tajuddin al-Maqrizi, 'Abd al-Mahasin Ibn Tagri-Birdi, 'Ali bin Dawud al-Jauhari, dan Syamsuddin as-Sakhawi.[13]

---

[9] *Ibid.,* 133, 144.

[10] Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 182.

[11] Yusri 'Abdul Gani, *Mu'jam al-Mu'arrikhin al-Muslimin hatta al-Qarn as-Sani 'Asyara al-Hijri* (Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyyah, 1991), 98.

[12] M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), 285.

[13] Nourruzzaman Shiddiqie, *Pengantar Sejarah Muslim* (Tanpa Kota: Nur Cahaya, 1983), 51.

Berdasarkan tiga pertimbangan tersebut, studi ini mencoba menjawab tiga pertanyaan penting: *pertama*, mengapa as-Suyuti tertarik menulis sejarah Islam? *Kedua,* bagaimana model eksplanasi *Tarikh al-Khulafa'*. *Ketiga,* apa karakteristik historiografi as-Suyuti? Studi ini diharapkan mengungkap signifikansi karya as-Suyuti dalam konteks historiografi Islam Abad Pertengahan.

B. Telaah Historiografi

Karya-karya as-Suyuti menarik perhatian para ilmuwan. Shabir Ally mengkaji *ad-Durr al-Mansur* karya as-Suyuti. Selain direpresentasikan oleh *Tafsir at-Tabari*, tafsir as-Suyuti dianggap sebagai satu titik kulminasi dari tradisi tafsir *bi al-ma'sur.* Namun, pada saat yang sama, ia merupakan salah satu karya tafsir yang paling diabaikan dalam kajian akademik dan tidak mendapatkan atensi seperti karya tafsir lainnya. Tafsir *ad-Durr al-Mansur* merupakan respons terhadap hermeneutika radikal dalam tafsir al-Qur'an yang digagas Ibn Taimiyyah. As-Suyuti berusaha melakukan deradikalisasi wacana tafsir *bi al-ma'sur*.[14]

Malik Madani mengkaji *Tafsir al-Jalalain* karya as-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli. Ia membuktikan bahwa tafsir yang biasa dikaji di beberapa pondok pesantren di Indonesia tidak terlepas dari materi *isra'iliyyat,* seperti kisah Nabi Yusuf dan Zulaikha serta kisah lainnya.[15] Studi Munirul Ikhwan[16] menampilkan sebuah telaah filologis dengan menerbitkan edisi kritis dan terjemahan dari pasal ke-20 kitab *al-Muzhir* karya as-Suyuti berdasarkan koleksi manuskrip Universitas Leiden. Uraiannya berkaitan dengan istilah-istilah dalam agama Islam.

Sejauh ini kajian mengenai *Tarikh al-Khulafa'* terabaikan dalam historiografi Islam. Elizabeth Mary Sartain[17] hanya menyebutkan sepintas

---

[14] Shabir 'Ally, "The Culmination of Tradition-Based Tafsir: The Qur'an Exegesis al-Durr al-Mantsur of as-Suyuti (d. 911/1505)", disertasi, (Toronto: Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2012), 312-313.

[15] Malik Madani, "Isra'iliyyat dan Maudu'at dalam Tafsir al-Jalalain", Disertasi, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

[16] Munirul Ikhwan, "Kitab al-Muzhir of Jalaluddin as-Suyuti; A Critical Edition and Translation of Section Twenty on Islamic Terms," *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* vol. 47, no. 2, (2009).

[17] Elizabeth M. Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti: Biography and Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 48.

informasi mengenai karya as-Suyuti sebagai karya yang ditulisnya antara 875 H/1470 M sampai 890 H/1485 M, bersama karya lainnya seperti *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Ilmu al-Qur'an), *Jam' al-Jawami'* (Hadis), *'Uqud al-Juman* (Retorika), dan beberapa karya lainnya. Penyebaran karya-karya tersebut membuat as-Suyuti lebih dikenal luas oleh para ilmuwan di beberapa kawasan.

Major H. S. Jarret menerjemahkan *Tarikh al-Khulafa'* dalam bahasa Inggris pada 1881 M. Meskipun ia telah membuat pengantar singkat dalam karya tersebut, namun uraiannya lebih fokus pada *setting* historis as-Suyuti yang disadur dari autobiografinya, *Husn al-Muhadarah*. Jarret hanya mencantumkan informasi filologis manuskrip yang ia gunakan. Menurutnya, apa yang dilakukan as-Suyuti dan sejarawan lain seperti Abu al-Fida adalah meringkas karya-karya sejarah terdahulu. Meskipun orisinalitas dalam sistematika penyajian sulit ditemukan, karena modifikasi material tidak dominan, namun secara fungsional karya tersebut memiliki kontribusi besar dalam penyajian beberapa peristiwa yang melingkupi para khalifah dan informasi terkait kehidupan istananya.[18]

Ibrahim Salih, editor kitab *Tarikh al-Khulafa'* yang diterbitkan oleh Dar Sadir edisi pertama (1997) hanya mencantumkan setting historis dan informasi filologis di bagian pengantarnya.[19] E. Geoffroy, menulis entri "al-Suyuti" dalam *Encyclopedia of Islam,* hanya menyebut beberapa karya as-Suyuti seperti *Tarikh al-Khulafa'* dan *asy-Syamarikh fi 'ilm at-Tarikh*.[20]

Sampai saat ini, penulis belum menemukan karya akademik yang membahas *Tarikh al-Khulafa* yang terkait metodologi historiografis, analisis sumber atau penelusuran analitis atas materi sejarah yang terkandung di dalamnya. Karya-karya yang membicarakan mengenai sejarah para khalifah Islam, sebagaimana isu utama karya as-Suyuti, telah disusun oleh para penulis sejarah. Seperti dinyatakan oleh as-Suyuti, bahwa informasi sejarah para khalifah dan peristiwa yang melingkupi

---

[18] Major H. S. Jarret, "Introduction", dalam Jalaluddin as-Suyuti, *History of The Callips,* terj. Major H.S Jarret (Calcutta: J.W. Thomas, Bapstist Mission Press, 1881), xxi.

[19] Ibrahim Salih, "Muqaddimah al-Tahqiq", dalam Jalaluddin as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar Sadir, 1997), 3-9.

[20] E. Geoffroy, "al-Suyuti", dalam *Encyclopedia of Islam,* vol. IX, ed. C. E. Bosworth, dkk. (Leiden: Brill, 1997), 916.

pemerintahannya memang telah disajikan oleh banyak sejarawan, namun isinya masih bercampur dengan narasi lain dalam sejarah umum (*general history*).

Informasi biografis para tokoh penting dalam sejarah Islam, termasuk beberapa khalifah, telah dimuat dalam banyak karya antara lain *Tarikh Madinati Dimasyqa*[21] karya Ibn 'Asakir (w. 571 H/1175 M). Karya ini merupakan salah satu rujukan utama as-Suyuti.[22] Karya tersebut berisi informasi mengenai sejarah Syiria, mencakup informasi biografis dari tokoh-tokoh penting *(al-amasil wa al-a'lam)* yang berdomisili di kota tersebut maupun mereka yang pernah mengunjunginya, mulai dari para Nabi, khalifah, ahli fiqih, para *qadi*, ahli bahasa, ahli sya'ir dan kelompok lain.[23] Kitab ini memaparkan biografi masing-masing tokoh secara alfabetis yang tidak kronologis atau kriteria klasifikasi tertentu, setelah sebelumnya didahului pemaparan mengenai negeri, penduduk, dan karakteristik Syiria yang berbeda dengan kawasan lain.[24]

Dalam karya ini terdapat informasi mengenai beberapa khalifah, sultan, atau *amir* yang pernah menguasai atau memiliki keterkaitan dengan kawasan Syiria, mulai dari al-Khulafa' ar-Rasyidun, Dinasti Umayyah, sampai beberapa khalifah Dinasti 'Abbasiyyah, penguasa Dinasti Buwaihi dan Zangi. Narasi *Tarikh al-Khulafa'* mengikuti gaya narasi kitab ini yang secara ketat memperhatikan aspek transmisi dan kerap melontarkan justifikasi positif-negatif terkait sebuah narasi sejarah, sebagaimana lumrah dilakukan oleh seorang kritikus periwayat hadis.

Rekaman beberapa peristiwa peradaban Islam yang melibatkan para penguasa di masing-masing periode, juga telah dimuat dalam banyak karya. Misalnya karya monumental Syamsuddin az-Zahabi (w. 748 H/ 1348 M), *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam,*[25] yang juga disebut as-Suyuti sebagai salah satu referensi utama dalam menyusun *Tarikh al-Khulafa'* terkait beberapa peristiwa penting yang terjadi

---

21 Ibn 'Asakir, *Tarikh Madinati Dimasyqa* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

22 as-Suyuti, *Tarikh,* 336.

23 Ibn 'Asakir, *Tarikh,* juz. 1, 5.

24 *Ibid.*

25 Syamsuddin Muhammad az-Zahabi, *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, 1990).

berkenaan dengan seorang khalifah.[26] Di dalam *Tarikh al-Islam,* termuat beberapa peristiwa penting yang terjadi mulai masa Nabi Muhammad sampai pada masa az-Zahabi yang ketika itu hidup di Damaskus pada masa awal kekuasaan Dinasti Mamluk.

Tarikh al-Islam dimulai dengan silsilah Nabi Muhammad dan materi sejarah yang membicarakan peristiwa sampai pada masa pengarangnya (*al-hawadis*) pada dekade ketiga abad ke-7 H. Karya ini berisi narasi sejarah Islam secara umum (*general history*) mencakup peristiwa yang dikemas dengan kronografi dan informasi biografis beberapa tokoh terkenal (*al-mutawaffunal-wafayat*). Masing-masing klasifikasi materi diletakkan secara terpisah. Model ini berbeda dengan as-Suyuti, dalam *Tarikh al-Khulafa',* yang memadukan keduanya dalam narasi masing-masing khalifah. Ketika memaparkan narasi Kekhalifahan Abu Bakar, misalnya, az-Zahabi lebih berkepentingan di beberapa kejadian penting terjadi dalam periode itu dan menjelaskan informasi biografis tokoh-tokoh yang wafat tanpa panjang lebar menjelaskan biografi sang khalifah, terlebih mencantumkan legitimasi ayat-ayat al-Qur'an atau hadis[27] sebagaimana dilakukan oleh as-Suyuti.[28]

Para peneliti sejarah Islam, seperti Franz Rosenthal,[29] Chase F. Robinson,[30] dan R. S. Humpreys,[31] menyebutkan informasi terkait karya as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa',* yang ditulis oleh Ibn Ishaq (w. 144 H/761 M). Meski demikian, kitab tersebut tidak sampai kepada pembaca sekarang dan hanya terdapat dalam informasi kitab-kitab sejarah lain setelahnya, seperti *Tarikh at-Tabari* dan dalam beberapa fragmen. Informasi tentang kitab ini tidak disinggung oleh as-Suyuti.

Historiografi dinastik merupakan tolok ukur dan format utama karya sejarawan Muslim. Menurut Rosenthal, hal tersebut dikarenakan

---

[26] as-Suyuti, *Tarikh,* 336.

[27] az-Zahaby, *Tarikh,* juz. 3, 5-86.

[28] as-Suyuti, *Tarikh,* 9, 40-41.

[29] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 87.

[30] Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 47.

[31] Humpreys, "Tarikh", vol. 10, 273.

tidak ada satu pun karya sejarah annalistik dalam Islam yang sepenuhnya terlepas dari perbincangan mengenai kekuasaan khalifah tertentu. Aspek moral dan etik sering menjadi titik tekan karya sejarah. Sistematikanya dimulai dari penguasa yang lebih dulu sampai penguasa yang hidup pada masa si penulis.[32]

Robinson menambahkan, bahwa sejak abad ke-12 M, sejarah sebuah dinasti dan para pemimpinnya menjadi salah satu fitur utama historiografi Islam. Patronase historiografi dimulai ketika Dinasti Ayyubiyah dan Mamluk memiliki sejarawan resmi istana yang mencatat berbagai kejadian penting pada masanya. Kitab *al-Mutajaddidat,* karya Qadi al-Fadil, salah seorang pengurus administrasi di Istana Salahuddin (Saladin) merupakan salah satu karya yang representatif.[33]

Sebelum as-Suyuti, Ibn al-'Imran (w. 580 H/1185 M) mengarang karya sejarah para pemimpin Islam berjudul *al-Inba' fi Tarikh al-Khulafa'*.[34] Berbeda dengan as-Suyuti yang memulai narasinya dengan al-Khulafa' ar-Rasyidun, maka Ibn al-'Imran memaparkan sejarah pemimpin Islam dati Nabi Muhammad sampai Khalifah al-Mustanjid dari Dinasti 'Abbasiyyah Baghdad. Berdasarkan pengantar yang dibuat oleh penulisnya, kitab ini terkesan disusun dengan bias ideologi yang sangat kuat dengan mengatakan bahwa pada dasarnya karyanya tersebut berisi sejarah para khalifah 'Abbasiyah dan secara terang-terangan mengunggulkan dinasti ini sebagai pemegang kebenaran di atas Dinasti Umayyah.[35] Tak heran jika kisah sejarah Rasulullah dan narasi sejarah Dinasti Umayyah hanya diuraikan secara sekilas dan sangat tidak proporsional dibandingkan dengan narasi sejarah khalifah 'Abbasiyyah yang masing-masing dijelaskan secara memadai.

Selain itu, bias ideologi sangat kental dalam setiap redaksi yang ia gunakan. Dalam pengantarnya, secara eksplisit ia menyebut nama khalifah yang hidup pada masanya, al-Mustanjid dengan menambahkan sebuah ungkapan pujian "semoga Allah memberikan kemuliaan terhadap

---

32 Rosenthal, *A History,* 87-88.

33 Robinson, *Islamic Historiography,* 120.

34 Muhammad bin 'Ali Ibn al-'Imran, *al-Inba' fi Tarikh al-Khulafa'* (Kairo: al-Afaq al-'Arabiyyah, 1999).

35 *Ibid.,* 43.

Islam dan kaum muslimin dengan kelangsungan kepemimpinannya".[36] Atas dasar ini, Robinson mengatakan bahwa karya ini berada di bawah patronase penguasa, yakni Khalifah al-Mustanjid, dan di sisi lain juga memiliki fungsi yang sangat apologetis.[37]

Meskipun sama-sama berbicara narasi sejarah para khalifah Islam, kitab *Tarikh al-Khulafa'* as-Suyuti cenderung bebas dari patronase penguasa. Meskipun memuat beberapa narasi yang merefleksikan justifikasi moral, bahkan teologis, yang pada gilirannya mengindikasikan keberpihakan terhadap dinasti tertentu dan kebenciannya terhadap yang lain. As-Suyuti menghadirkan narasi kritis.[38] Selain itu, sekalipun sama-sama berbentuk prosopografi, dalam kasus as-Suyuti, kehati-hatian dalam referensi atau pengutipan sangat ketat digunakan. Ia secara ketat mencantumkan rujukan langsung terkait sumber informasi dalam menguraikan sebuah narasi sejarah. Dalam karya Ibn al-'Imran, materi sejarah cenderung disajikan secara naratif dan leluasa tanpa memperhatikan sumber informasi.

Studi ini berkisar pada pembongkaran logika dan argumentasi sejarah yang dibangun oleh as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'* yang belum ditemui secara spesifik dalam kajian sebelumnya. Hal ini dilakukan dengan melakukan dua langkah utama, menganalisis posisi intelektual as-Suyuti dalam historiografi Islam dan tinjauan analitik terhadap karakteristik historiografi as-Suyuti.

C. Teori dan Metodologi Sejarah

Narasi sejarah dalam sebuah teks memerlukan interpretasi. Menurut Ibn Khaldun,[39] ada dua aspek yang terintegrasi dalam disiplin ilmu sejarah *(fann at-tarikh)*, yakni aspek lahir *(fi zahiriha)* dan aspek batin *(fi batiniha)*. Pada aspek lahiriah, sejarah tidak lebih dari berita tentang hari-hari, negara, dan hal-hal yang terjadi pada abad yang silam. Ceritanya semakin melebar dan menjadi perbincangan tiap kelompok dalam

---

36 *Ibid*.

37 Robinson, *Islamic Historiography,* 121.

38 Hal ini sebagaimana direpresentasikan oleh tabulasi positif-negatif para khalifah yang dipaparkan di sesi berikutnya.

39 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* 3.

perayaan-perayaan. Pada aspek batin, sejarah merupakan tinjauan dan pengkajian serta analisis tentang berbagai kejadian dan elemen-elemen yang terkandung di dalamnya. Selain itu, ia juga merupakan ilmu yang mendalam tentang berbagai peristiwa dan kausalitasnya.

Franz Rosenthal mengatakan bahwa penelitian aspek historiografis pada dasarnya adalah melacak kerangka pemikiran yang dibangun oleh sejarawan.[40] Aspek pemikiran merupakan bagian dari fakta sejarah yang patut dieksplorasi dalam historiografi. Fakta sejarah, sebagaimana dilansir oleh Sartono Kartodirdjo, mengenal tiga perbedaan, yaitu *artifact* (benda), *socifact* (hubungan sosial), dan *mentifact* (kejiwaan).[41] Fokus kajian ini pada *mentifact* karya as-Suyuti.

Mengingat latar as-Suyuti sebagai sejarawan berkebangsaan Arab, maka tiga klasifikasi sejarah dari Bernard Lewis tentang Timur-Tengah menemukan momentumnya. *Pertama*, sejarah yang diingat (*remembered history*) yaitu sejarah yang disusun berdasarkan koleksi pribadi yang diklaim berasal dari masa lalu. *Kedua*, sejarah yang ditemukan (*recovered history*) yakni sejarah yang pernah dikubur dan dilupakan – kemudian diungkapkan kembali. *Ketiga*, sejarah yang ditemu-ciptakan (*invented history*) berupa sejarah yang diciptakan untuk kepentingan tertentu.[42] Beberapa penjelasan di atas menjadi takaran teoritis utama dalam penelitian ini.

Penelitian terhadap *Tarikh al-Khulafa'* mempunyai relevansi dengan konsep sejarah yang ditemu-ciptakan (*invented history).* Untuk menemu-ciptakan sejarah, maka diperlukan beberapa penjelasan teoritis untuk membedah hal itu, antara lain dengan hermeneutika. Sejak Wilhelm Dilthey membagi ilmu pengetahuan menjadi dua, *Naturwissenchaften* (Ilmu-Ilmu Alam) dan *Geisteswissenschaften* (Ilmu Humaniora), sejarah dikategorikan sebagai ilmu humaniora yang menjadikan hermeneutika sebagai pendekatannya. Ia digunakan untuk memahami *inner context* dari

---

40 Rosenthal, *A History,* 3.

41 Sartono Kartodirdjo, "Sejarah Intelektual" dalam *Sejarah Intelektual,* ed. Leo Agung (Yogyakarta: Ombak, 2013), 208.

42 Bernard Lewis, *Sejarah, Diingat, Ditemukan Kembali, Ditemu-Ciptakan*, terj. Bambang A. Widiyanto (Yogyakarta: Ombak, 2009), 11-12.

perbuatan yang dinyatakan dalam kata-kata si pelaku.[43]

Dilthey memberikan contoh bagaimana menafsirkan dialog Plato yang notabene merupakan sebuah dokumen tertulis dengan dua langkah utama. *Pertama*, meletakkan dialog tersebut dengan *inner context*-nya. Hal ini ditujukan untuk mengetahui latar belakang yang tersembunyi. *Kedua,* mengadakan interpretasi atas perkataan-perkataannya dalam rangka mengetahui kecenderungan politik, kekuatan serta kelemahannya.[44]

Pendekatan hermeneutika yang diterapkan dalam kajian humaniora memiliki kaitan erat dengan konsep *verstehen* atau "memahami" (*understanding*). Baik sejarah maupun *geisteswissenschaften,* semuanya bertumpu pada metode yang sama yaitu *verstehen*. Ia merupakan sebuah usaha untuk meletakkan diri dalam diri yang lain dengan melakukan penghayatan atas nilai, dan makna emosionalnya. Ia berusaha membongkar struktur yang ada di belakang kertas, tinta, batu, dan semua barang-barang kultural buatan manusia. Pada gilirannya ia juga berkaitan dengan makna yang ada di dalam dan sisi subyektivitas si pelaku sejarah.[45]

Situasi hermeneutis merupakan salah satu kontributor utama yang membangun konstruksi pemahaman pengarang. Hal yang penting untuk digarisbawahi dari gagasan Gadamer ialah pengaruh sejarah yang membayangi pengarang. Pengetahuan dan efek sejarah merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan.[46] Selain itu, ia juga mengatakan bahwa kesadaran akan "situasi hermeneutis" merupakan kunci membaca realitas. Dengan demikian, hermeneutika adalah salah suatu piranti untuk membaca realitas agar tidak terjadi keterasingan. Gadamer mengatakan bahwa kemunculan hermeneutika didasarkan pada suatu pengalaman dua macam alienasi (keterasingan) manusia, yakni alienasi kesadaran estetis (*alienation of the aesthetic consciousness*) dan alienasi kesadaran historis (*alienation of the historical consciousness*).[47]

---

[43] Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogyakarta: Tara Wacana, 2008), 3-4.

[44] Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah,* 4.

[45] *Ibid.,* 3-4.

[46] Hans George Gadamer, *Truth and Method,* terj. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Contium, 1989), 336.

[47] Hans George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics,* terj. David E. Linge

Sebuah karya sejarah berkelindan dari sebuah faktor kesadaran sejarawan dan realitas yang melingkupinya. Situasi ini dapat diketahui dengan pendekatan sejarah intelektual. Menurut Sartono Kartodirdjo,[48] masalah kesadaran sangat penting sebagai faktor penggerak atau pencipta fakta-fakta sejarah seperti revolusi, perang, pemberontakan, gerakan, dan lain sebagainya. Dipandang dengan perspektif itu, sangat esensial untuk mengkaji *mentifact* dalam segala bentuknya, terutama perkembangannya yang menjadi obyek studi sejarah mental, intelektual, atau ide-ide. Sejarah intelektual merespon dialektika antara ideologi dan penghayatan oleh penganutnya. Unsur pertanyaannya adalah pada kekuatan-kekuatan sosial; apakah yang menciptakan ketegangan antara ideologi dan praktiknya? Jadi perlu melacak hubungan antara formasi ide dan faktor sosiologis. Terkait dengan itu, sejarah pemikiran tidak lepas dari situasi teks atau kajian teks, konteks sejarah dan hubungan teks dengan situasi masyarakat pada saat itu.[49]

E. Ladewig Petersen mendiskusikan keterkaitan asal usul penulisan sejarah Islam dengan situasi politik, sosial, dan agama.[50] Diskusinya terkait dengan variabel hubungan historiografi dengan kepentingan politik penguasa, seperti munculnya sejarawan-sejarawan istana, aliran sejarah yang dianut sejarawan atau keterkaitan sejarah dengan ideologi, ataupun mazhab sejarah yang dibangun oleh sejarawan. Kohlberg juga mengatakan bahwa penulisan sejarah mempunyai keterkaitan dengan ideologi sejarah, sikap sebuah mazhab terhadap pelaku-pelaku sejarah, justifikasi mereka terhadap tokoh-tokoh yang berkesesuaian dengan alirannya, letak perbedaan pandangan sebuah mazhab dengan mazhab lain tentang peristiwa dan tokoh adalah sisi lain keterkaitan historiografi dengan ideologi sejarah.[51]

(University of California Press, 2008), 4.

48 Kartodirdjo, "Sejarah Intelektual", 208-212.

49 Kuntowijoyo, "Sejarah Pemikiran", dalam *Sejarah Intelektual*, ed. Leo Agung, 217.

50 E. Ladewig Petersen, *Ali and Muawiyah in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century* (Copenhagen: Munksgaard, 1964), 83-118.

51 Etan Kohlberg, *The Attitute of the Imami-Shi'is to the Companion of the Prophet* (Inggris: Oxford, 1971), 143-175.

Pada dasarnya sejarawan membangun visi masanya. Perdebatan sejarah, sebagai pengetahuan obyektif, tidak akan menuai masalah bila sumber sejarahnya berupa bangunan, mata uang, kuburan, guci, dan peninggalan benda lain yang dapat diukur secara kuantitatif. Sumber sejarah dari kesaksian manusia dapat dikatakan simbolik semata, fakta sejarah yang bereksistensi dalam pikiran pengamatan atau pikiran sejarawan akan menjadi subyektif.[52] Dalam wacana naturalisme filsafat, antara positivisme dan idealisme, posisi sejarawan berada dalam hal yang kedua, yaitu subyektivitas sejarah. Sejarawan banyak masuk dalam porsi idealis, menginginkan sejarah ditulis sesuai dengan idealisasinya.

Rasionalitas sejarah bukanlah seperti konsep positivistik yang dapat diukur secara jelas. Ia lebih tepat dikatakan sebagai bangunan argumentasi sejarawan dalam membangun materi sejarah yang ditulisnya. Hegel menyebut ini sebagai rasio sejarah. Ia membagi kategori metodologi sejarah menjadi tiga yaitu: sejarah asli *(original history),* sejarah reflektif *(reflective history),* dan sejarah filsafati *(philosophical history)*.[53] Sejarah asli ditulis berdasarkan perbuatan, peristiwa, dan keadaan masyarakat yang ditemui oleh sejarawan, sedangkan sejarah reflektif adalah penulisan sejarah yang cara penyajiannya tidak dibatasi oleh waktu yang berhubungan dengan sejarawan, melainkan ruhnya melampaui masa kini. Sejarah filsafati berkaitan dengan rasio sebagai ruh sejarah. Menurut Hegel, makna sejarah tidak hanya menyangkut bangsa-bangsa tertentu atau lapisan sosial tertentu, tetapi menyangkut setiap orang yang ada, pernah ada, dan akan ada tanpa pengecualian.[54]

'Abid al-Jabiri, mengadopsi istilah Jerome Lalande, menunjukkan dua jenis nalar Arab yaitu nalar pembentuk atau aktif (*al-'aql al-mukawwin,* istilah Perancis: *la raison constituante*) dan nalar terbentuk atau dominan (*al-'aql al-mukawwan,* istilah Perancis: *la raison constitutee*).[55] Nalar aktif

---

[52] Poespoprodjo, *Subjektivitas dalam Historiografi* (Bandung: Remadja Karya, 1987), 15-16.

[53] G. W. F. Hegel, *Introduction to The Philosophy of History* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1988), 3-6.

[54] R. Z. Leirissa, "Pengantar" dalam Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man, Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. M. Amrullah (Yogyakarta: Qalam, 2004) xii.

[55] Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat

mempunyai sifat universal sebagai aktivitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menelaah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Nalar terbentuk atau dominan bersifat partikular dan berada antara satu periode dengan periode lainnya. Nalar ini merupakan sistem kaidah yang dibakukan dan diterima dalam era sejarah tertentu, dan yang selama era itu memperoleh nilai mutlak.

Berdasarkan kerangka tersebut, nalar kedua menjadi formasi nalar terhadap karya-karya ilmuwan Islam terdahulu. Pada saat tertentu ulama memproyeksikan narasi pikirannya secara orisinal, tetapi pada sisi lain mereka cenderung bersikap eklektis karena ragu membangun formasi baru dalam sejarah. Mereka tertawan dalam formasi nalar dominan dalam menulis sejarah. Meski demikian, bukan berarti bahwa seluruhnya menafikan nalar aktif dalam karya-karya masa lalu. Penelusuran logika ilmiah dalam karya-karya terdahulu menemukan signifikansinya.

Studi ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data yang digunakan berasal dari bahan-bahan tertulis yang dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal, dan lain-lain. Sumber data tersebut dibagi atas dua kategori yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

Sumber primer yang digunakan adalah naskah *Tarikh al-Khulafa* karya As-Suyuti, yang berisi biografi para pemimpin Islam *(khalifah)* sejak al-Khulafa' ar-Rasyidun sampai pada masa Mamluk. Selain itu, juga karya-karya lain as-Suyuti seperti *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah,*[56] *al-Durr al-Mansur fi Tafsir bi al-Ma'sur,*[57] dan *Tafsir al-Jalalain*[58] yang ditulis bersama Jalaluddin al-Mahalli.

Selain karya tersebut, karya lain dalam berupa sejarah dan biografis (*tabaqat*) menjadi rujukan perbandingan dalam studi ini. Karya-karya sejarawan modern, baik dari kalangan Islam maupun Barat, digunakan sebagai pembanding sekaligus piranti analisis materi sejarah as-Suyuti.

---

al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009), 15.

56 Jalaluddin as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah di Tarikh Misr wa al-Qahirah* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967).

57 Jalaluddin as-Suyuti, *al-Durr al-Mansur fi Tafsir bi al-Ma'sur* (Kairo: Markaz li al-Buhus wa al-Dirasat al-'Arabiyyat al-Islamiyyat, 2003).

58 Jalaluddin as-Suyuti dan Jalaludin al-Mahalli, *Tafsir al-Jalalain* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013).

Interpretasi terhadap teks as-Suyuti menggunakan pendekatan hermeneutika, terutama dalam konteks hermeneutika mazhab obyektivis.[59] Penggunaan hermeneutika, dalam melihat karya ini dimaknakan sebagai berikut: *Pertama*, teks yang terdapat dalam karya as-Suyuti diperlakukan sebagai buah karya yang berbicara, yang memiliki dunia tersendiri, anakronisme sebisa mungkin dihindari,[60] dalam arti penulis berusaha masuk dalam dunia as-Suyuti ketika karya tersebut ditulis. Dalam hal ini, pemahaman kemanusiaan (*humanistic understanding*) sangat diperlukan.[61] *Kedua,* penghayatan kelindan makna historis yang ingin dilacak dan dikaji. Dalam memahami teks as-Suyuti diperlukan kepekaan historis dan ketajaman humanistik. Karya as-Suyuti tidak didekati secara *the rules of interpretation,* seperti aturan dalam gramatikal berbahasa, namun aspek makna sebuah karya dipahami dengan membuka berbagai kemungkinan seperti *weltanschauung*, paradigma atau pandangan dunia yang berlaku pada zaman as-Suyuti.

Menurut Machasin,[62] waktu dan tempat perlu dijelaskan untuk

---

[59] Menurut Sahiron Syamsuddin, ada tiga aliran hermeneutika: *Pertama*, obyektivis, yang menjadikan pencarian makna asal dari sebuah obyek penafsiran (teks tertulis, ucapan, perilaku, simbol, dan sebagainya) sebagai titik aksentuasi. Dalam perspektif ini, penafsiran adalah merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta obyek/teks. Eksponen aliran ini antara lain Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey. *Kedua*, subyektivis, yang menekankan peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Ia membawa teks lebih independen dari pengarangnya. Aliran ini merepresentasikan hermeneutika post-modern, sejak masa strukturalisme, post-strukturalisme dan dekonstruksionisme. Menurut aliran ini, teks bersifat otonom dan tidak mutlak bergantung pada intensi pengarang. Di antara eksponennya adalah Jaques Derrida dan Dany J. Anderson. *Ketiga* obyektivis *cum* subyektivis. Aliran ini berada di tengah-tengah antara kedua aliran sebelumnya. Ia memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Eksponen aliran ini antara lain Hans George Gadamer dan Jurgen Gracia. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), 26-41.

[60] Pembacaan anakronistik menurut Robinson merupakan sesuatu yang tidak sepatutnya diterapkan dalam membaca otoritas Islam awal yang sebenarnya menunjukkan sesuatu aktivitas yang dinamis. Hal tersebut akan mengarah kepada ketidakadilan dalam menempatkan sejarah masa lalu. Robinson, *Islamic Historiography,* 54.

[61] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969) 7.

[62] Machasin, "Sumbangan Hermeneutika Terhadap Ilmu Tafsir", Makalah dipresentasikan pada acara *Diskusi Dosen Tetap UIN Sunan Kalijaga*, 2002, 63.

mendapatkan makna dan pemahaman yang terang dan relevan dengan zaman sekarang. Dengan demikian, diperlukan elaborasi filosofis *(philosophical elaboration)* dalam memahami apa yang ada di antara zaman dan teks, memahami dengan terang perguliran makna sepanjang sejarah. Dalam bahasa Ferguson,[63] hal tersebut ditujukan mengatasi kesenjangan antara masa lalu dan masa kini *(to span the gap between the past and present)*.

Terkait pemenuhan metodologis tersebut, langkah-langkah penelitian yang ditempuh adalah: *Pertama*, menelusuri konteks historis yang melingkupi Jalaluddin as-Suyuti serta motif penulisan dan posisi *Tarikh al-Khulafa'* dalam konteks historiografi Islam Abad Pertengahan. *Kedua*, memberi makna terhadap materi sejarah yang dibangun oleh as-Suyuti dalam karya tersebut. *Ketiga*, menelusuri karakteristik historiografis yang digunakan as-Suyuti dalam menyajikan narasi sejarah.

[63] Duncan S. Ferguson, *Biblical Hermeneutic: An Introduction* (London: SCM Press, 1969), 3.

BAB II
HISTORIOGRAFI ISLAM ABAD PERTENGAHAN

A. Historiografi Islam

Kata "historiografi" mempunyai dua pengertian yaitu penulisan sejarah (*historical writing*) dan sejarah dari penulisan sejarah (*history of historical writing*). Aspek yang dikaji terkait unsur intrinsik dan ekstrinsik penulisan sejarah. Penulisan sejarah membutuhkan kerja keras untuk merekonstruksi masa lampau dan membutuhkan proses pengujian dokumen serta ketelitian analisis atas kelampauan tersebut.[1] Pembongkaran tentang tulisan sejarah menyimpan sejumlah referensi penting tentang kejadian itu. Dalam hal ini, "*historiography is the science of committing anecdotes and their causes to writing with reference to the time of their occurrence*."[2] Historiografi adalah sejarah penulisan sejarah yang mengandung analisis atas kelampauan.

Kata kunci historiografi adalah proses rekonstruksi masa lampau dalam bentuk tulisan sejarah. Hal yang paling pokok dalam kajian ini ialah pengujian dan analisis, sehingga ia menjadi *the principles on methodology of historical study,* namun patut dibedakan dengan pernyataan Kerlinger yang menganggap historiografi sama dengan metode sejarah.[3] Tidak hanya soal metode sejarah, historiografi juga mengkaji kerja sejarawan dalam bangunan sejarah yang ditulisnya, bukan sebatas kebenaran sejarah, tetapi historiografi adalah sejarah yang mempunyai dinamika.

---

[1] Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method* (New York: Alfred A. Konpf, 1964), 48.

[2] Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography* (Delhi: Idarah Adabita Delhi, 1976), 2.

[3] Fred N. Kerlinger, *Asas-Asas Penelitian Behavioral*, terj. Landung R. Simatupang (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002), 1089.

Historiografi Islam awal mengkaji dinamika tulisan sejarah terkait metode, sumber sejarah, dan tema-tema sejarah yang ditulis mereka.

Historiografi meletakkan kajian pada sejarah yang diproduksi terkait metode sejarah, bagaimana sejarawan merekonstruksi peristiwa dan bagaimana mengklasifikasi imajinasi sejarah yang dibangun oleh sejarawan. Selain pembongkaran terhadap metode sejarah yang digunakan sejarawan terdahulu, historiografi juga menelaah sumber informasi yang dimiliki oleh sejarawan terdahulu, bagaimana informasi didapatkan, jalur apa yang menyebabkan sejarawan sampai kepada informasi tersebut, termasuk klasifikasi sumber yang faktual atau fiksi. Historiografi juga menggali aspek tematis yang digunakan sejarah terdahulu, mengapa para sejarawan mempunyai kecenderungan kepada tema-tema tertentu, dan terkadang meninggalkan tema penting lainnya, adakah faktor yang mempengaruhi di baliknya dan inilah yang dimaksud dengan unsur ekstrinsik sejarah.

Hal yang sama juga berlaku dalam historiografi Islam. Ada beberapa aspek metode yang perlu dijelaskan. Secara teoritis, historiografi Islam telah dikaji, misalnya, oleh Franz Rosenthal dalam *A History of Muslim Historiography*.[4] Buku ini membantu menelusuri kreativitas sarjana muslim dalam menulis sejarah Islam. Perbincangan terkait historiografi, tidak terlepas dari pembicaraan mengenai konsep dan pemikiran sejarah yang ditulis oleh para sejarawan. Rosenthal menulis begini:

> *Writing about the writing of history by any particular group or in any particular period means only one thing: To show the development which the concept of history underwent in the thinking and in the scholarly approach af the historians of that particular group or period, and to describe the origin, growth, or decline of the forms of literacy expression which were used for the presentation of historical material.*[5]

Menurut Rosenthal, penulisan sejarah tidak terlepas dari pengamatan terhadap perkembangan konsep sejarah, baik dalam pemikiran maupun pendekatan yang bersifat periodik dari pertumbuhan, perkembangan,

---

[4] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

[5] *Ibid.*, 3.

kemajuan, dan kemunduran. Ia juga menyebutkan adanya silang pengaruh historiografi Islam dengan dunia luar. Kontribusi Rosenthal adalah pembagian metode historiografi Islam klasik yang terbagi menjadi tiga bentuk yaitu: *khabar* (*khabar history*), rangkaian kronologis (*the annalistic form*), dan tematik (*lesser forms of historical periodization*).[6]

Istilah *khabar* identik dengan kata *zikr*, *amr*, atau *hadis*.[7] Pengertian hadis di sini, bukan sumber sejarah yang diambil dari hadis, tetapi makna hadis itu sendiri adalah kejadian-kejadian yang pada masa silam. Model historiografi Islam selanjutnya adalah model annalistik (*hauliyyat*), dinastik, *tabaqat* dan genealogi *(nasab),* seluruhnya bersifat karakteristik dan tidak terjadi secara kronologis. Namun dari sejak model historiografi *khabar*, konsep waktu sudah dipakai dalam Islam. Pemakaian waktu secara jelas dikenal dalam historiografi annalistik, namun periodisasi sejarah selalu didasarkan atas pertimbangan dinasti dan *tabaqat*. Rosenthal menyebutkan pengaruh historiografi dunia luar terhadap historiografi Islam. Ia selalu menyebutkan kemungkinan-kemungkinan pengaruh Persia dan Syiria Kristen dalam historiografi Islam, dan sebaliknya juga Persia mengadopsi historiografi Islam. Meski demikian, historiografi *tabaqat* dinyatakan sebagai bentuk yang orisinal berasal dari Islam.

Kontribusi Rosenthal selanjutnya adalah tentang pendekatan sejarah yang menjadi fokus sejarawan Islam pada masa dahulu. Menurutnya, tema-tema sejarah yang diangkat sejarawan pada saat itu dan menjadi satu sejarah yang spesifik adalah genealogi *(nasab)*, biografi *(tabaqat)*, geografi dan kosmografi, astrologi, filosofi, politik dan sosial. Selain itu sumber-sumber yang berdasarkan dokumen, inskripsi dan penelitian koin juga menjadi perhatian sejarawan.[8]

Rosenthal tidak secara jelas menyebutkan periodisasi historiografi Islam. Lebih spesifiknya ia berhenti dalam suatu kurun waktu saja dan tidak memilah-milah model perkembangan historiografi Islam. Dalam hal ini, periodisasi historiografi Islam menuntut sebuah penjelasan, terutama historiografi Abad Pertengahan dijadikan latar kajian ini.

---

6 *Ibid.,* 245.

7 *Ibid.,* 66.

8 *Ibid.,* 100-127.

B. Abad Pertengahan dalam Historiografi Islam

Konsep "Abad Pertengahan" *(Medieval* atau *Middle Ages)* dalam periodisasi sejarah Islam masih bersifat arbitrer. Menurut Josef W. Meri,[9] dalam pengantar buku *Medieval Islamic Civilization,* Abad Pertengahan Islam dimulai sejak tahun 622 M ketika muncul kalender Hijriah sampai abad ke-17 M. Salah satu penyebab hal tersebut adalah ambiguitas konsep sejarah Islam yang seringkali dibingkai dalam konsep periodisasi sejarah barat (Eropa) yang setidaknya mengenal beberapa periodisasi kunci; masa klasik/kuno (*antiquity;* Yunani, Romawi, Barbar: abad ke-5 SM sd. Abad ke-4 M), masa pertengahan (*middle ages:* abad ke-5 M sd. Abad ke-13 M), masa *renaissans* (abad ke-14, 15 M), masa pencerahan/*enlightment* (abad ke-18 M), sampai perkembangan terkini.[10] Hal ini berarti bahwa Islam baru lahir (abad ke 7 M) ketika sejarah Eropa memasuki awal Abad Pertengahan.

Perspektif semacam ini terlihat dalam beberapa karya yang mengkaji Islam dalam konteks Abad Pertengahan (versi sejarah Eropa), meskipun dalam redaksinya, ia diidentifikasi dengan istilah *Medieval Islam*. Beberapa karya tentang Islam pada abad pertengahan, yaitu *Culture and Memory in Medieval Islam,*[11] *Medieval Islamic Economic Thought,*[12] *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation,*[13] *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,*[14] *Marriage, Money, and Divorce in Medieval Islam,*[15] *With Reverence for The Word: Medieval Scriptural Exegesis in*

---

[9] Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization; An Encyclopedia,* vol. 1 (London: Routledge, 2006), xii.

[10] Encyclopædia Britannica, "Europe, history of.", dalam *Software Encyclopaedia Britannica Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2010).

[11] Farhad Daftary dan Josef W. Meri (ed.) *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilfred Madelung* (London: I. B. Tauris, 2003).

[12] SM. Ghazanfar (ed.), *Medieval Islamic Economic Thought* (London: Routledge, 2003).

[13] Gutave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation* (The University of Chicago Press, 1953).

[14] Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007).

[15] Yossef Rapoport, *Marriage, Money, and Divorce in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Judaism, Christianity, and Islam,[16] dan lainnya. Seluruh karya ini terlahir dari mereka yang biasa disebut sejarawan abad pertengahan *(medievalist historian)*.

Ada dua penjelasan yang bisa dikemukakan, bahwa sikap tersebut merupakan suatu yang kurang proporsional dalam memosisikan sejarah Islam dalam konteks sejarah dunia. *Pertama,* secara genealogis, ide abad pertengahan dalam sejarah Eropa memiliki konotasi yang sangat buruk. Pada mulanya, gagasan tersebut diciptakan oleh para tokoh humanis di zaman *Renaissans* Italia untuk menyebut masa stagnasi yang panjang *(long stagnan)* dan era barbar *(barbaric period)*. Ia dianggap sebagai transisi di antara dua masa kegemilangan; fase klasik (Yunani, Romawi) dan fase *renaissans* yang ditandai revolusi kultural.[17] Hal tersebut terjadi pada tahun 400 sampai 900 M, yang sering disebut Abad Kegelapan *(Dark Ages)*.[18] Kondisi ini berbanding terbalik dengan dunia Islam yang mengenal rentang waktu antara abad ke-6 sampai ke-13 M sebagai masa kegemilangan, karena dinamikanya mencerminkan peradaban Islami yang sepenuhnya bersumber al-Qur'an dan teladan Rasulullah.[19] Hal tersebut pada gilirannya berimplikasi kepada sikap kurang proporsional dalam memandang sejarah, ketika masa keemasan Islam dibingkai dalam kegelapan Eropa.

Kedua, sikap tersebut pada gilirannya berimplikasi pada sesuatu yang

---

[16] Janne Dammen McAuliffe (ed.),*With Reverence for The Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

[17] Lihat Edward D. Lengish, "The Idea of Middle Ages", dalam Carol Lansing dan Edward D. Lengish, *A Companion to The Medieval World* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), 3.

[18] George Holmes, "Editor's Foreword", dalam George Holmes (ed.), *The Oxford Illustrated History of Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1988), v.

[19] Hal ini misalnya diidentifikasi oleh Montgomery Watt, dalam salah satu karyanya *The Majesty That Was Islam,* yang juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan Judul *Kejayaan Islam: Kajan Kritis Dari Tokoh Orientalis*. Ia mengatakan bahwa pada masa tersebut, semua sudah bersatu dalam peninggalan Nabi Muhammad dan memandang skema intelektual berdasarkan al-Qur'an. Hal inilah yang disebutnya dengan "puncak peradaban Islami" yang menyaksikan sebuah kesatuan kultural yang dibimbing oleh al-Qur'an dan sunnah. Lihat W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajan Kritis Dari Tokoh Orientalis,* terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana 1990), 1.

disebut Talal Asad sebagai upaya asimetris dalam oposisi antara sejarah barat dan sejarah non-barat.[20] Dalam bukunya, *Genealogies of Religion,* ia menyoroti sikap asimetris dalam mengkontestasi sejarah Barat *vis a vis* sejarah non-Barat, termasuk sejarah Arab-Islam. Faktanya, masyarakat non-Barat seringkali dibebani dengan keharusan membaca sejarah Barat, tetapi tidak sebaliknya. Sejarah pemikiran Barat, misalnya, bisa ditulis dalam dirinya sendiri, tetapi tidak halnya dengan sejarah pemikiran Arab kontemporer.[21]

Berdasarkan penjelasan semacam ini, muncullah beberapa kesadaran untuk menempatkan sejarah Islam pada posisinya sendiri dalam sebuah periodisasi yang terlepas dari klasifikasi sejarah Barat/Eropa. Dalam hal ini, telah bermunculan beberapa periodisasi sejarah independen. Ada beberapa perbedaan kecil dalam periodisasi tersebut berdasarkan tolok ukur dalam penyusunannya yang juga beragam.[22]

Dalam sudut pandang politik, Harun Nasution,[23] membuat tiga periodisasi sejarah Islam. *Pertama,* periode klasik (650-1250 M). Ini adalah periode kemajuan Islam yang dibagi lagi menjadi dua yaitu: fase ekspansi, integrasi, dan puncak kemajuan (650-1000 M) dan fase disintegrasi (1000-1250 M). *Kedua,* periode pertengahan (1250 M-1800 M) yang juga dibagi menjadi dua yaitu fase kemunduran (1200-1500 M) dan fase *tiga kerajaan besar* (1500-1800 M). *Ketiga,* periode modern (1800 M dan seterusnya).

Marshall Hodgson membuat periodisasi sejarah politik Islam secara independen. *Pertama,* periode Sasani Akhir dan Khilafah Awal (485 M-692 M). *Kedua,* periode Kekhalifahan Tinggi (692 M- 945 M). *Ketiga,* periode Islam Pertengahan Awal (945 M-1258 M). *Keempat,* Periode Islam Pertengahan Kemudian (1258 M-1503 M). *Kelima,* Periode kerajaan

---

[20] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The John Hopkins Unversity Press, 1993), 1.

[21] *Ibid.*

[22] Nourouzzaman Shiddiqie menyebutkan setidaknya empat tolok ukur yang berbeda dalam penyusunan periodisasi sejarah Islam, yaitu sistem politik, persoalan ekonomi, tingkat peradaban, dan perkembangan suatu agama. Lihat Nourouzzaman Shiddiqie, *Pengantar Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983), 65.

[23] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985)

Mesin Mesiu[24] (1503 M-1789 M). *Keenam,* Masa Teknis Modern (1789 M dan seterusnya).[25]

Ira M. Lapidus,[26] dengan fokus perkembangan umat Islam *(Islamic society),* membagi periodisasi sejarah Islam menjadi tiga bagian; *Pertama,* periode formatif peradaban Islam di Timur Tengah yang dimulai abad ke-7 M sampai abad ke-13 M; *Kedua,* periode penyebaran global masyarakat Islam *(worldwide diffusion),* dimulai abad ke-10 M sampai abad ke-19 M; dan *ketiga,* perkembangan modern *(modern transformation)*, mulai abad ke-19 M sampai abad ke-20 M.

Berdasarkan ragam periodisasi di atas, tampak bahwa fase abad pertengahan dimulai dari abad ke-13 M sampai Abad ke-17 atau 18 M. Hal lain yang penting diperhatikan adalah bahwa penyusunan periodisasi sejarah harus dilihat secara spesifik berdasarkan tolok ukur yang dijadikan sandarannya. Hal ini diterapkan dalam kajian khazanah intelektual Islam dengan berbagai elemen yang terdapat di dalamnya.

Dalam sejarah filsafat Islam, sejak literatur filsafat Islam tipe *hikmah* (teosofi) di Persia diperkenalkan di Barat, dikenal adanya tiga periode filsafat Islam yang independen dan terlepas dari posisinya sebagai "perpanjangan" filsafat Barat-Yunani. *Pertama,* periode awal *(early)* yang dimulai dari al-Kindi pada abad ke-9 M sampai abad ke-13 M, atau sebagian mengatakan sampai kematian Ibn Rusyd di abad ke-12 M. *Kedua*, periode terkemudian *(later)* yang terbentang sejak berkembangnya filsafat tipe *hikmah* di Persia mulai masa Suhrawardi, Nasiruddin al-Tusi, sampai Mulla Sadra. *Ketiga*, modern kontemporer, dimulai sejak periode Qajar sampai perkembangan terkini.[27]

---

[24] Periode Mesin Mesiu (*Gun Powder Empires*) adalah istilah yang digunakan untuk menjelaskan fase di mana sebuah senjata baru berupa mesiu peledak telah berkembang secara luas sebagai peralatan militer. Dalam periodisasi Hodgson, fase ini merujuk kepada tiga kekaisaran besar: Safawi, Mugal, dan Turki Usmani. Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam: The Gunpowder Empires and Modern Times* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

[25] Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam: Buku Pertama,* terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 138-139.

[26] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), vii-xii.

[27] Lihat Seyyed Hossen Nasr, *Islamic Philosphy From It's Origin to The Present* (New York: State University of New York Press, 2006). 109-119, Henry Corbin, *History*

Dalam beberapa wacana lain yang berkaitan dengan sejarah disiplin ilmu keagamaan resmi seperti Tafsir al-Qur'an,[28] Hadis,[29] Fiqih,[30] dan wacana serupa, periodisasi dimulai sejak masa Nabi sebagai embrionya. Ia juga kadang disebut sebagai titik awal fase klasik yang menandai awal era formatif dalam disiplin ilmu yang kemudian dilanjutkan dengan periode pertengahan sampai perkembangan terkini.

Hal yang sama juga berlaku dalam kajian historiografi Islam. Istilah "historiografi abad pertengahan" menuntut penjelasan lebih lanjut. Periodisasi historiografi Islam memang bisa diposisikan dalam sudut pandang politik sebagaimana telah dikemukakan. Dengan demikian, Abad Pertengahan dalam fase sejarah Islam berkisar dari abad ke-13 M sampai abad ke-17 M. Akan tetapi, ia juga harus diposisikan dalam konteks perkembangan historiografi Islam itu sendiri dari masa ke masa.

Survei Chase F. Robinson, *Islamic Historiography,*[31] memberikan kontribusi dalam hal rekonstruksi dasar-dasar historiografi Islam yang ia klasifikasikan dalam tiga fase. *Fase pertama*, (610-730 M) merupakan fase pencarian tentang kisah kehidupan Nabi Muhammad dan cerita-cerita para veteran perang. Tradisi sejarah yang berkembang pada saat ini merupakan tradisi Hijaz yang bercorak sejarah lisan *(oral history)*. Robinson melihat bahwa kekuasaan Marwaniyyah[32] memberikan ciri dokumentasi dan memberikan pengaruh dalam kultur menulis sejarah. Ia memberikan contoh Syurhabil bin Sa'd (w. 740 M) yang berumur panjang

---

of Islamic Philosophy, terj. Liadin Sherrard (London: Institute of Ismaili Studies, tth.), xv-xvii.

[28] Muhammad Husein az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Dar Wahbah, tt.)

[29] Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *'Usul al-Hadis* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), 51-220.

[30] Jad al-Haqq, *al-Fiqh al-Islami; Murunatuhu wa Tatawwuruhu* (Kairo: al-'Ammah li al-Lajnah al-'Ulya li ad-Da'wah al-Islamiyyah, 2004), 23-60.

[31] Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (New York: Cambridge University Press, 2003).

[32] Dinasti Umayyah dibagi dalam dua bagian: (1) Sufyaniyah yang dimulai sejak Mu'awiyah bin Sufyan tahun 661 M. sampai dengan Mu'awiyah bin Yazid (Muawiyah II) tahun 683 M; (2) Marwaniyah yang dimulai sejak Marwan bin H}akam (Marwan I) tahun 684 M sampai runtuhnya dinasti ini di Damaskus tahun 750 M. Penjelasan terperinci mengenai hal ini rujuk Watt, *Kejayaan Islam,* 13.

sehingga dijuluki *centenarian,* karena hidup lebih dari seratus tahun dan telah menulis peran Nabi Muhammad dalam Perang Badar. Robinson telah memulai tulisan standar mengenai biografi Muhammad.[33] Pada fase ini, 'Urwah bin Zubair (w. 712 M) yang menulis sejarah tentang beberapa Masjid di Makkah dan Madinah juga merupakan seorang *expert* dalam biografi Muhammad, karyanya khusus diperuntukkan kepada 'Abdul Malik bin Marwan.[34]

Fase kedua (730-830 M) menampakkan bentuk biografi, prosopografi dengan kronografi. Fase ini dikenal dengan periode *akhbar* (*Corpus of akhbar material*) dan bersifat konstruksi narasi.[35] Robinson mencatat beberapa narasi yang dikenal pada periode ini, termasuk monograf mengenai Musailimah yang dikenal sebagai Nabi palsu, (*who was branded pseudo-prophet*); catatan mengenai kematian Husain (*The Dead of Al-Husain*); dan juga catatan Perang Unta (*The Battle of Camel*). Sejarawan Ibn Ishak yang menulis biografi Muhammad yang kemudian diedit oleh Ibn Hisyam (w. 835 M) muncul pada fase ini.[36]

Fase ketiga (830-925 M) menunjukkan pergeseran dari era monograf ke tradisi penulisan skala besar dan koleksi sintetis. Seleksi hadis yang dikerjakan oleh al-Bukhari (w. 870 M) merupakan sebuah tulisan sejarah dalam bentuk *khabar*.[37] Setelah itu, ia melangkah kepada model historiografi annalistik, sejarawan at-Tabari mencetak ulang tulisan Mada'in mengenai *Fath al-Khurasan* (*The Conquests of Khurasan*).[38] Catatan mengenai Mada'in ini dijelaskan juga oleh Rosenthal, ia berpendapat bahwa historiografi Islam pada masa 'Abbasiyyah mulai menunjukkan perkembangan ke arah yang lebih baik – memperhatikan nasab dan akhirnya mempertimbangkan aspek ekonomis dalam penulisan sejarah. Aspek penting lainnya dalam historiografi Islam klasik ini adalah menggunakan model urutan tahun (*annalistic).*[39]

---

33 Robinson, *Islamic Historiography,* 20-23.

34 *Ibid.,* 24.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, 25.

37 *Ibid.*, 32.

38 *Ibid.,* 34.

39 Rosenthal, *A History,* hlm. 69-71.

Ketiga fase tersebut dimulai abad ke-7 sampai abad ke-10 M, yang menurut Robinson merupakan bentuk historiografi Islam awal *(early Islamic historiography)*.[40] Periode setelah abad ke-10 M memasuki babak baru dan fase historiografi Islam kemudian *(later Islamic historiography)*[41] dan dari segi periodisasi sejarah politik berbarengan dengan akhir periode klasik (abad ke-7 sampai abad ke-13 M) dan Abad Pertengahan (abad ke-13 s.d. sampai ke-17/18 M). Dengan demikian, yang dimaksud Abad Pertengahan dalam studi ini memiliki ekuivalensi dengan apa yang disebut Robinson sebagai *the later period*.

C. Karakteristik dan Dinamika

1. Latar Politik dan Intelektual

Islam dinamis adalah konsep yang tepat untuk menggambarkan perkembangan Islam sebelum Abad Pertengahan, dalam periodisasi sejarah politik. Dinamika di sini terjadi dalam politik dan intelektual. Pada dasarnya, perkembangan Islam baik dalam bentuk invasi, ekspansi, akulturasi dan adaptasi adalah suatu hal yang sangat mengejutkan dalam sejarah.[42] Perjalanan Islam dinamis sendiri adalah perjalanan konsep yang membentuk karakter kebudayaan Islam selanjutnya. Bermula dari sebuah keprihatinan atas sebuah realitas, kesadaran sederhana Muhammad untuk mengubah lingkungan sekitarnya yang kemudian semangat itu ditopang oleh al-Qur'an dan menjadi rujukan ilmu pada masanya.

Potret Islam dinamis selanjutnya adalah dialog dengan perubahan. Dalam hal ini, keterbukaan adalah sifat mendasar dalam sejarah. Bentuk sifat terbuka tersebut diawali dengan upaya membuka wawasan pengetahuan dengan pola menerjemahkan pengetahuan dari sumber-sumber Yunani, Persia, Suriah, dan lain-lain dalam bahasa Arab.[43]

---

40 Robinson, *Islamic Historiography,* 50.

41 *Ibid.*

42 Philip K. Hitti melihat bahwa dalam rentang waktu seratus tahun kerajaan Islam pasca wafatnya Muhammad saw. atau tepatnya tahun 732 M wilayah Islam telah meluas sampai India dan Cina. Perjalanan itu telah melewati wilayah Persia, Afrika dan Eropa, bahkan ia menegaskan Kerajaan Islam pada saat ini melebihi kerajaan Romawi. Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Sejarah Ilmu Semesta, 2006), 268.

43 Hitti, *History,* hlm. 300-301.

Penerjemahan karya-karya ilmiah dari bangsa lain, seperti dilakukan oleh Khalid bin Yazid Al-Umawi telah membentuk transformasi pengetahuan dan menjadikan dinasti Umayyah sebagai masa inkubasi ilmu pengetahuan[44] yang membentuk pola pengetahuan selanjutnya.

Inkubasi ilmu pengetahuan tidak terjadi selamanya secara positif, namun juga secara negatif. Kasus literatur sejarah Islam juga mempunyai muatan politis. Literatur sejarah Islam yang mudah dilacak pada periode klasik dalam bentuk bahasa Arab kebanyakan terdapat pada masa 'Abbasiyyah.[45] Mayoritas tulisan sejarah dapat dilacak pada masa ini. Terkait dengan hal ini terdapat persoalan politik penulisan sejarah, yaitu hilangnya tulisan-tulisan sejarah pada masa sebelumnya. Hal ini terkait juga dengan pergantian masa yang tidak damai dari Umayyah ke 'Abbasiyyah. Disintegrasi peralihan dari masa Umayyah ke 'Abbasiyyah, selain menimbulkan masalah dokumen sejarah sebelumnya, juga pembangunan opini terhadap sejarah sebelumnya.

Menurut Nurul Hak, persoalan pencitraan negatif terhadap Daulah Umayyah tidak terlepas dari konstruksi, metodologi dan rekayasa sejarah dalam historiografi Islam.[46] Konstruksi sejarah tersebut terjadi pada sumber sejarah dengan periwayatan dari para perawi yang memberikan informasi buruk yang tidak memiliki dasar yang jelas. Salah satu pencitraan negatif terhadap Umayyah misalnya dilakukan dalam bentuk rekayasa sejarah tentang citra keagamaan atau pembentukan teologis terhadap kekuasaan yang banyak ditujukan kepada Yazid bin Muawiyah.[47]

Senada dengan pernyataan Nurul Hak, Ibn Khaldun sejak awal telah melakukan kritik sejarah periwayatan tokoh-tokoh penting 'Abbasiyah yang juga ditulis sejarawan dengan citra yang negatif. Ibn Khaldun menyoroti pencitraan negatif hubungan antara Yahya bin Al-Ifsam, seorang hakim terkenal di era al-Ma'mun. Bagi Ibn Khaldun, cerita

---

[44] Raghib al-Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia,* terj. Sonif (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 45.

[45] Hitti, *History*, 489.

[46] Nurul Hak, *Sejarah peradaban Islam, Rekayasa Sejarah Islam Daulah Bani Umayyah* (Yogyakarta: Gosyeng Publishing, 2012), 71.

[47] *Ibid*., 81.

hubungan keduniawiannya merupakan bualan atau bohong semata.[48] Merespon dua pendapat di atas, dapat dikatakan bahwa citra seseorang dalam sejarah juga terkait dengan politik dan kekuasaan. Hal ini tidak hanya terjadi pada Umayyah, tetapi juga terjadi pada 'Abbasiyyah.

Politik kekuasaan menyebabkan catatan-catatan sejarawan awal tidak dapat dilacak lagi keasliannya, kecuali kutipan-kutipan yang datang sesudahnya. Tulisan sejarah Islam yang muncul pada abad kedua Hijriah tidak dapat ditemukan sampai sekarang. Nama-nama mereka hanya dikenal dalam karya-karya yang menjadi sumber acuan kelompok penulis sejarah setelah mereka. Penulis sejarah mengenai Rasulullah saw, peperangan, dan perluasan kawasan Islam yang pertama sekali adalah 'Urwah bin Zubair (w. 94 H/712 M), kemudian Wahb bin Munabbih (w. 110 H/728 M) kemudian Ibn Ishaq (w. 150 atau 151 H/767-768 M), Ibn Ishaq sendiri sangat dikenal sebagai penulis biografi bahkan ia sangat dikagumi oleh Ibn Khaldun. Selain itu terdapat juga Abu Mikhnaf (w. 157 H/774 M).[49] Catatan Ibn Ishaq pada selanjutnya lebih dikenal *Sirah Ibn Hisyam*.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa historiografi Islam lebih menampilkan upaya konstruksi sejarah yang bias. Dengan bahasa yang berbeda, historiografi yang selama ini terbaca seringkali menampilkan nuansa politis kekuasaan serta kepentingan sejarawan yang subyektif hingga fakta sejarah yang sebenarnya justru terdistorsi. Namun demikian, dalam perkembangannya, sebagian sejarawan menyadari distorsi dalam faktualitas berita dalam penulisan sejarah yang disebabkan oleh berbagai hal. Untuk itu, berbagai metode historiografi muncul sebagai oto-kritik terhadap metode maupun pendekatan penulisan sejarah sebelumnya.

Teropong perkembangan historiografi Islam abad pertengahan dapat dijelaskan dari titik tolak ini. Memasuki periode tersebut, terdapat dua arus pandangan dalam penulisan sejarah. Arus penulisan sejarah konservatif dengan model pendauran, ringkasan dan pengulangan dan arus kritis yang membangun arah sejarah baru dengan pendekatan multidimensi. Selanjutnya, periode abad pertengahan juga tidak lepas

---

[48] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 15.

[49] Abdul Mun'im Majid, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), 139.

dari beberapa latar politik yang hegemonik di dalamnya, di antaranya adalah potret kekuasaan Dinasti Mamluk di Mesir yang pada gilirannya juga menjadi latar untuk membaca pemikiran as-Suyuti.

2. Potret Keilmuan Dinasti Mamluk

Puncak keberhasilan invasi bangsa Tartar di bawah komando Hulagu Khan terhadap Kota Baghdad pada 1258 M menyebabkan eksodus ilmu pengetahuan dari Baghdad, Bukhara dan Nisapur menuju Kairo. Kairo tercatat sebagai pusat perkembangan ilmu pengetahuan, setelah kehancuran Baghdad. Dinasti Mamluk memberikan ukiran sejarah penting selanjutnya. Latar belakang sejarah dinasti ini sebagaimana tercatat dari namanya "Mamluk" merupakan pergumulan kekuatan budak yang meraih kekuasaan. Mereka memakai gelar Sultan dan berhasil menguasai wilayah Suriah-Mesir dari tentara Salib. Institusi politik dan budaya Islam berkesinambungan di Mesir sampai dua dan tiga perempat abad (1250-1517M) di bawah dinasti Mamluk.[50]

Periodisasi Dinasti Mamluk secara umum terbagi dua: *Bahri* (1250-1390 M) dan *Burji* (1382-1517 M). Mamluk *Bahri* pada awalnya adalah para budak yang direkrut sebagai pengawal yang dibeli oleh Khalifah as-Salih dari Dinasti Ayyubiyah.[51] Mamluk *Burji* merupakan budak-budak yang mulanya juga memiliki tugas seperti pengawal dan direkrut oleh Qallawun, raja Mamluk *Bahri* (1279-1290 M).[52]

Tercatatnya Mesir dalam posisi menentukan sebagai pertahanan pengetahuan pada saat ini karena tidak tersentuh oleh bangsa Tartar sehingga kota ini kondusif dan terjamin stabilitas politiknya. Keterlibatan penguasa dan kerjasama mereka dengan para ilmuwan, keberadaan al-Azhar dan banyaknya wakaf menambah kekuatan menjamurnya ilmu pengetahuan. Penguasa Mesir pada saat ini yaitu dinasti Mamluk tetap memberikan legitimasi historis kekuasaannya pada kejayaan Dinasti 'Abbasiyah. Legitimasi juga untuk menunjukkan bahwa dinasti ini adalah pewaris kekuasaan Islam sebagaimana yang telah terjadi pada masa lalu. Sultan Baybars (1260-1277 M) merintis legitimasi Kekhalifahan

---

50 Hitti, *History*, 859.

51 *Ibid.*, 862.

52 *Ibid.*, 863.

'Abbasiyah terhadap Mamluk dengan memberikan kekuatan seremonial yang simbolik kepada Ahmad ibn Khalifah al-Zahir bi Amrillah sebagai khalifah 'Abbasiyyah pertama di Mesir. [53]

Mamluk juga meniru sistem patrimonial yang bersifat turun temurun.[54] Dalam sistem tersebut, Mamluk telah berupaya mencari kekuatan dan dukungan dari tokoh-tokoh agama dengan menjadikan pandangan para ulama sebagai fondasi kenegaraan.[55] Ulama terintegrasikan dalam rezim, bahkan mereka bermesraan dengan kelas penguasa melalui hubungan patronase, persaudaraan, dan perkawinan. Mereka bahkan mendapat fasilitas ganda berprofesi menjadi pedagang. Hubungan mesra dengan ulama terlihat dari legitimasi mereka ketika terjadi krisis pemberontakan atau suksesi. Fatwa mereka dapat memberikan kontribusi penting bagi stabilitas politik. Dengan demikian, mereka mendominasi bidang pendidikan dan kesejahteraan sosial, yang kegiatannya didanai oleh para bangsawan Mamluk.[56]

Philip K. Hitti memberikan kritik terhadap pemerintahan Mamluk. Dinasti ini pernah berada dalam citra negatif, bahkan berseberangan dengan cita-cita ideal Islam. Citra negatif tersebut disebabkan oleh kebobrokan moral para penguasa dan tidak selektifnya pemilihan pemimpin, bahkan ada beberapa penguasa Mamluk yang buta huruf. Pada sisi lain konflik internal dalam bentuk intrik politik tak dapat dihindari di antara mereka.[57]

Karakteristik keilmuan pada masa tersebut adalah terkumpulnya karya-karya yang bersifat ensiklopedis keilmuan.[58] Menurut A. Malik Madany, aspek politik pergerakan keilmuan saat itu disemangati

---

[53] Hasan Ibrahim Hasan dkk., *al-Nuzum al-Islamiyyah* (Kairo: Lajnah al-Ta'gf wa al-Nasyr, 1953), 25.

[54] Ahmad Sya'labi, *Mausu'ah at-Tarikh al-Islami,* juz 5 (ttp.: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah 1979), 207.

[55] Abu al-Hasan an-Nadwi, *Rijal al-Fikr wa ad-Da'wah fi al-Islam,* juz 2 (Burqiya: Dar al-Qalarn, 1983), 23-24.

[56] Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Klasik Hingga Masa Kini,* terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2006), 269.

[57] Hitti, *History,* 872-890.

[58] A. Malik Madany, "Israiliyyat dan Maudua'at dalam Tafsir Al-Qur'an" (Studi Tafsir Al-Jalain), disertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga), 52.

proteksi keilmuan dalam kerangka perlindungan warisan budaya dan ilmu pengetahuan Islam dari kehancuran akibat berbagai malapetaka dan serbuan luar terhadap dunia Islam.[59] Ciri-ciri karya tulis pada periode ini adalah sebatas mengumpulkan, menambah catatan yang bersifat perpanjangan penjelasan (*syarh*), memberikan makna lebih luas (menafsirkan) serta meringkas. Periode ini tidaklah menggembirakan karena tidak mempunyai ciri mencipta dan absennya titik penemuan baru (orisinalitas).[60] Walaupun demikian, masih terdapat beberapa ilmuwan yang mempunyai kreativitas dan orisinal, seperti Ibn Taimiyyah, Ibn Khaldun, dan Ibn Hajar al-'Asqalani. Keberadaan mereka ini tidak menutup karakteristik keilmuan pada saat itu yang lebih bersifat protektif.[61]

a) Perkembangan Historiografi

Dalam konteks disiplin sejarah, Historiografi Islam Abad Pertengahan diwakili oleh sejarawan yang hidup pada masa Dinasti Mamluk, sebagai satu titik puncak historiografi Islam. Pada masa ini, ilmu sejarah bergerak dalam bentuk tematik, penulisan biografi dalam bentuk klasifikasi berdasarkan keilmuan terus dilakukan. Contohnya adalah penulis sejarah kedokteran paling terkemuka, Muwaffiquddin al-'Abbas Ahmad ibn al-Usaibi'ah (1203-1270 M). Karya besarnya berjudul *'Uyun al-Anba 'fi Tabaqat al-Atibba* (Sumber Rujukan tentang Tingkatan Para Dokter).[62] Karya ini secara terperinci menghimpun 400 biografi ahli medis Arab dan Yunani.[63]

Dalam konteks historiografi, terdapat beberapa kontribusi utama pada periode Mamluk, di antaranya adalah bidang biografi. Penulis biografi muslim yang paling terkemuka – berkembang di Damaskus – pada periode ini adalah Ibn Khallikan (w. 1282 M) dengan karyanya yang terkenal, *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna az-Zaman* (Kisah Orang-orang

---

59 *Ibid.,* 52.

60 *Ibid.,* 53.

61 *Ibid.*

62 Ibn Abi al-Usaibi'ah, *'Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Atibba* (Beirut: Dar Maktabat al-Hayat, 1965).

63 Hitti, *History,* 879.

Terkemuka dan Sejarah Para Pelopor Zaman).[64] Menurut Hitti, karya ini menjadi kamus biografi nasional pertama dalam bahasa Arab. Penulisnya bersusah payàh menulis dengan baik ejaan nama-nama, menyajikan data-data yang akurat, jejak-jejak genealogi, fakta-fakta aktual, menunjukkan karakteristik utama setiap individu, dan menggambarkan berbagai peristiwa penting, serta diperkaya dengan ilustrasi berupa puisi dan anekdot. Hasilnya, karya ini oleh sebagian penulis disebut sebagai salah satu "biografi umum terbaik yang pernah ditulis".[65] Robinson menyebutkan kitab ini sebagai kamus biografis pertama yang memuat beberapa subyek dalam latar yang bervariasi.[66]

Beberapa model literatur biografis yang berkembang sejak abad ke-9 M, seperti *manaqib* (keagungan), *mahasin* (kebaikan), dan *fadail* (keutamaan) dari seorang figur sejarah, telah menyajikan sebuah model bagi biografi, khususnya yang bercorak dinastik, pada masa Ayyubiyyah dan Mamluk. Menurut Robinson, figur yang banyak ditulis biografinya adalah para khalifah dan para *fuqaha* (*jurist*).[67] Tradisi ini mempengaruhi narasi as-Suyuti yang memaparkan sejarah khalifah dengan memperhatikan unsur-unsur tersebut.

Bidang sejarah secara umum (*universal history*) juga berkembang pada masa Mamluk. Pada masa ini, lahir sejarawan terkenal Abu al-Fida' (w. 1331 M.), Ibn Khaldun (w. 1406 M), al-Maqrizi (w. 1442 M), Ibn Tagri-Birdi (w. 1470 M), hingga as-Suyuti (w. 1505 M). Kontribusi monumental ditunjukkan melalui karya Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* yang membuka jalan bagi mazhab kritis dalam sejarah Islam dengan memperkenalkan dua aspek dalam sejarah; aspek lahir (*zahiriha*) berupa reportase tentang perang, negara-negara, dan masyarakat di masa silam dan aspek batin (*batiniha*) yang berarti observasi, analisis, terhadap prinsip semesta dan sebab-sebab yang mendasarinya.[68]

Beberapa sejarawan kemudian membangun opini dalam rangka

---

[64] Syamsuddin Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna az-Zaman* (Beirut: Dar Sadir, tt.).

[65] Hitti, *History,* 880.

[66] Robinson, *Islamic Historiography,* 68.

[67] *Ibid.,* 64.

[68] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 2006), 3.

menjadikan sejarah sebagai suatu disiplin ilmu yang diakui dalam konstelasi intelektual Islam. Hal ini dilakukan dengan sikap saling memuji antar sesama sejarawan seperti as-Safadi (w. 764 H/1363 M) kepada az-Zahabi (w. 749 H/1348 M) yang dianggap sebagai sejarawan yang telah terbebas dari kaidah "rigid" para ahli hadis (*jumud al-Muhaddisin*).[69]

Secara epistemologis, pada masa ini sejarah diakui keberadaannya sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri yang layak bersanding dengan disiplin ilmu lain. Syamsuddin as-Sakhawi (w. 1497 M) menulis sebuah karya khusus yang berjudul *al-I'lan bi at-Taubikh 'ala man zamma 'ala at-Tarikh*.[70] Ia menyejajarkan sejarah dengan cabang ilmu pengetahuan lain.[71] Ia menjelaskan ilmu sejarah mulai definisi, obyek, tujuan, kegunaan, dan aspek lainnya.[72] Terkait hal ini, as-Sakhawi mengatakan bahwa:

> "menekuni ilmu sejarah (*fann at-tarikh*) merupakan salah satu bentuk tugas yang mulia bagi seorang ulama. Bagi orang yang memiliki pemikiran yang jernih, mempelajari sejarah masuk ke dalam lima kategori hukum (*al-ahkam al-khamsah*) .... Sebagai sebuah istilah teknis, sejarah adalah sebuah pengetahuan terhadap indikasi waktu yang mengantarkan kepada sebuah konstruksi yang akurat terkait beberapa keadaan (*al-ahwal*) seperti kelahiran para periwayat dan para imam, tahun wafatnya, kesehatan fisik dan jiwa, perjalanan yang dilakukan, haji, status tajrih atau ta'dil, dan realitas lain yang dihasilkan oleh penelusuran (*al-fahs*) tentang keadaan mereka ....[73]

Beberapa testimoni yang berasal dari literatur historiografi Islam di Abad Pertengahan menunjukkan perkembangan historiografi pada fase tersebut. Secara umum bisa dikatakan bahwa fase Mamluk merepresentasikan perkembangan yang sangat pesat dalam historiografi.

---

69 Salahuddin as}-S}afadi, *A'yan al-'Asr wa A'wan al-Nasr,* juz. 4 (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998), 290.

70 Syamsuddin as-Sakhawi, *al-I'lan bi at-Taubikh li man zamma 'ala at-Tarikh* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1986).

71 Tentang kepeloporan al-Sakhawi dalam historiografi Islam, lihat Robinson, *Islamic Historiography,* 102.

72 as-Sakhawi, *al-I'lan,* 16.

73 as-Sakhawi, *al-I'lan,* 15-18.

b) Tiga Macam Sejarawan Mamluk

Sejarawan pada masa Dinasti Mamluk merupakan sebuah kelompok yang disebut Syakir Mustafa sebagai sejarawan "Mazhab Mesir" (*Madrasat Misr*) yang terbentang sejak awal Dinasti Mamluk Mesir abad ke-13 M/7 H sampai memasuki abad ke-17 M/11 H. Dalam rentang waktu tersebut tidak kurang 300 sejarawan dan 810 karya sejarah.[74]

Mustafa[75] menyebutkan tiga tipologi sejarawan Mazhab Mesir, khususnya sejarawan Dinasti Mamluk, ditinjau dari profesi yang dijalani si penulis sejarah. *Pertama*, pegawai administratif *(muwazzifu ad-dawawin)*. Kelompok ini fokus dalam menulis riwayat hidup para pejabat penegak hukum dan para sultan serta mencatat sejarah tentang beberapa lembaga yang telah ada ketika itu, terutama institusi pendidikan. Sejarawan yang paling representatif dalam hal ini, misalnya Ibn Fadillah al-'Umari, pengarang *Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar,*[76] yang juga menjadi salah satu rujukan as-Suyuti dalam menulis *Tarikh al-Khulafa'*.

Kedua, sejarawan dari kalangan ahli ilmu agama *('ulama ad-din)*. Kelompok ini meneruskan tradisi historiografi kelompok *muhaddisin,* yang menulis sejarah para periwayat dan penghafal hadis, mulai dari generasi terdahulu sampai masa ketika mereka menulis karyanya. Akan tetapi, terkadang mereka juga menulis obyek di luar hal tersebut, seperti biografi para politisi *(sasah)*, pedagang *(tujjar)*, kelompok asketis *(ahl at-taqi wa an-nusk)*, dan yang lainnya.[77]

Ketiga, sejarawan dari keturunan para prajurit Mamluk *(aulad al-jund)*. Kelompok ini merupakan keturunan generasi awal prajurit Mamluk yang notabene berasal dari kalangan non-Arab dan hampir seluruhnya berbangsa Turki. Mereka biasanya menulis sejarah terkait peristiwa politik, informasi terkait peperangan, dan para penguasa politik. Sejarawan yang representatif misalnya Ibn Tagri-Birdi,[78] pengarang *an-Nujum az-Zahirah fi*

---

74 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 97-98.

75 *Ibid.,* 98.

76 Ibn Fadlillah al-'Umari, *Masalik al-Absar wa Mamalik al-Absar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010).

77 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 98.

78 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 98-99.

Muluk Misr wa al-Qahirah.[79]

As-Suyuti sendiri lebih merepresentasikan kelompok kedua. Meski demikian, sebagaimana dijelaskan pada bagian analisis sumber, referensi as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa',* tidak hanya terbatas kepada karya sejarah tradisionalis seperti Ibn 'Asakir, az-Zahabi dan Ibn Kasir, akan tetapi karya sejarah semacam *Masalik al-Absar,* karya al-'Umari dan beberapa karya serupa sebagai bahan dasar ketika memaparkan narasi sejarahnya dalam *Tarikh al-Khulafa'*.

3. Corak Utama Historiografi Islam

Titik penting perkembangan historiografi Islam dimulai antara abad ke-11 dan 12 M yang ditandai aktivitas yang cukup berbeda dari tradisi sebelumnya. Banyak sejarawan yang tidak hanya memiliki latar belakang sebagai tradisionalis seperti era klasik, tetapi juga banyak berprofesi sebagai sekretaris istana. Mereka terlatih dalam berbagai inovasi bahasa, sekalipun pada saat yang sama berada di bawah patronase kerajaan.

Beberapa contoh karya sejarah jenis ini antara lain *al-Bahir* karya Ibn al-Asir yang mencitrakan al-Qahir, anak dari Nuruddin al-Arslan (w. 957 H/1201 M). Selain itu, ada 'Imaduddin al-Isfahani (w. 957 H/1201 M) dan Ibn al-Sadad (w. 633 H/1235 M) yang masing-masing menulis biografi Saladin. Relasi sejarawan dengan keluarga kerajaan dari sebuah Dinasti semakin intim. Pada masa yang hampir bersamaan, bahkan terdapat tiga buku biografi Sultan Zahir Baybars dari Dinasti Mamluk yang memerintah antara 658-676 H/1260-1277 M.[80]

Fase ini memunculkan sebuah model baru penulisan sejarah, yakni prosopografi yang memuat tokoh dan narasi sejarah kontemporer pada masa sejarawan menulis karyanya *(contemporary prosopography)*. Ketika itu, prosopografi yang secara umum terdiri dari kamus biografi *(biographical dictionaries)* dan karya *tabaqat,* telah menjadi salah satu *genre* historiografi yang telah mengkristal di abad pertengahan. Menurut Robinson, salah satu agen utama yang menyemarakkan *genre* ini datang dari sejarawan

---

[79] Jamaluddin Ibn Tagri Birdi, *an-Nujum az-Zahirah fi Muluk Misr wa al-Qahirah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

[80] Robinson, *Islamic Historiography,* 101.

tradisionalis.[81] Hal yang sama terlihat dalam model auto-biografi yang memuat cerita kontemporer disertai pengalaman sang sejarawan, seperti *Raf' al-'Isr 'an Qudat al-Misr,* karya Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 853 H/1449 M) dan belakangan juga as-Suyuti (w. 911 H/1505 M) dengan karyanya *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah*. Menurut Robinson, keduanya terlahir dari tangan kelompok sejarawan tradisionalis.

Kalau sejarawan klasik biasa diidentifikasi secara monolitik sebagai sejarawan tardisionalis, maka sejarawan abad pertengahan, menurut Robinson,[82] terbagi tiga kelompok utama yaitu: sejarawan tradisionalis *(traditionalist historian)*, sejarawan yang berada di bawah patronase istana *(court patronage)*, dan sejarawan murni *(fellow historian)*. Pembagian ini berkorespondensi dengan tiga kluster sejarawan Mamluk versi Syakir Mustafa. Sejarawan tradisionalis *(traditionalist historian)* versi Robinson direpresentasikan dengan *'ulama ad-din* dalam bahasa Syakir, sejarawan yang berada di bawah patronase istana *(court patronage)* lebih potensial disusun oleh kelompok sejarawan keturunan prajurit *(aulad al-jund)*, dan sejarawan murni *(fellow historian)* memiliki ekuivalensi dengan kelompok sejarawan administratif *(muwazzifu ad-dawawin)*.

Fakta ini menunjukkan bahwa historiografi Islam mencapai titik kulminasinya pada abad pertengahan. Keberadaan sejarawan tradisionalis atau *ulama ad-din* yang masih memegang etos para ahli hadis merupakan eksponen dan pengaruh yang secara langsung diwariskan oleh sejarawan klasik yang berasal dari latar tradisi ahli hadis dengan sejarah versi *khabar-isnad* sebagai bentuk dasarnya. Meski demikian, historiografi Islam pada masa ini tidak semata-mata bernuansa konservatif, lebih dari itu, ia bahkan lebih memperlihatkan sebuah perkembangan yang sangat signifikan ke arah rasionalisme sejarah, di samping intervensi patronase istana.

Jika as-Suyuti merupakan sosok yang masih memelihara kultur tradisionalis dalam historiografi, maka beberapa sejarawan sejawatnya dari Mesir memperlihatkan kecenderungan berbeda. Ketika itu penulis sejarah berasal dari pegawai administrasi (*muwazzif ad-dawawin*), oleh karenanya, ia menulis sejarah institusi pendidikan dan sebagian lagi

---

81 *Ibid.,* 101-102.

82 Robinson, *Islamic Historiography,* 1-102.

merupakan keturunan tentara kerajaan (*aulad al-jund*), sehingga mereka fokus menulis sejarah istana.[83]

Puncak perkembangan historiografi Islam Abad Pertengahan menampilkan satu karya monumental dari Ibn Khaldun (w. 809 H/1406 M), yakni *al-Muqaddimah*. Mulai titik ini, aliran kritis dalam historiografi Islam mencapai satu titik kulminasinya. Pertanyaan tentang kebenaran sejarah menjadi salah satu proyek utama yang diteliti Ibn Khaldun. Ibn Khaldun mendefinisikan sejarah sebagai informasi (*khabar*) tentang umat manusia.[84] Ia telah lama mempersoalkan sejarah *khabar* dari aspek rasionalitas materi sejarah. Ia melihat kesalahan sejarawan yang menerima informasi apa adanya dari berita (*akhbariyyun*). Menurutnya, informasi dari berita merupakan kesalahan yang harus dikoreksi. Informasi sejarah harus benar-benar diteliti dari sisi rasionalitasnya dengan melakukan komparasi antara masa sekarang dengan masa lalu, tidak hanya dari segi kredibilitas informannya tetapi juga rasionalitas informasinya.[85] Dengan demikian *akhbar* harus lebih maju selangkah dibandingkan dengan ilmu hadis yang hanya terfokus pada kritik transmisional (*sanad*). Ibn Khaldun membangun tradisi kritik sejarah, yang menginginkan sejarawan membangun kebenaran sejarah yang bebas dari berbagai bias.

Sejauh ini belum ditemukan koneksi antara as-Suyuti yang berhaluan tradisionalis dan Ibn Khaldun yang menggagas sejarah kritis. Faktanya, pada masa setelah Ibn Khaldun, tak satu pun sejarawan muslim yang mencapai prestasi yang sama. Dalam kitab *Tarikh al-Khulafa'* tidak ditemukan kutipan kepada Ibn Khaldun. As-Suyuti lebih memilih literatur historiografi dari sesama sejarawan tradisionalis, seperti Ibn Hajar al-'Asqalaini, Syamsuddin az-Zahabi dan beberapa tokoh serupa.

---

83 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 97-98.

84 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* 27.

85 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* 79.

4. Bentuk Dasar Historiografi Islam

Chase F. Robinson,[86] Yusri 'Abdul Gani,[87] dan Syakir Mustafa[88] – untuk menyebut sebagian di antara beberapa tokoh dengan pendapat yang sama – sepakat bahwa abad ke 3 H/9 M merupakan fase di mana sejarah *('ilm at-tarikh)* mulai menjadi sebuah *genre* atau disiplin yang mulai dikenal dalam aktivitas intelektual Islam, sekalipun ia masih berbaur dengan tradisionalisme, baik dalam model, linieritas, format sekaligus dalam paradigma (*weltanschauung*) yang melatari para sejarawan saat itu. Dengan demikian, historiografi Islam pra-modern, terutama masa awal (abad ke-7 H/1 M sampai abad ke-3 H/9 M) harus diposisikan dalam sebuah kultur "tradisionalis" yang menjadikan kelompok ahli hadis *(muhaddis)* sebagai protagonis pertamanya.

Fase antara abad ke-5 H/11 M dan abad ke-9 H/15 M, merupakan rentang waktu abad pertengahan, menandai sebuah direksi baru dalam historiografi Islam. Setelah abad ke-3 H/9 M terjadi perkembangan signifikan. Salah satunya adalah perubahan dalam fitur utama historiografi Islam awal, yakni fitur *isnad* yang mulai abad ke-5 H/11 M dan 6 H/12 M mengalami peringkasan dan pada gilirannya eliminasi. Sebagaimana dicontohkan al-Ya'qubi dalam *Tarikh*-nya[89] yang telah "mengabaikan" *isnad* dalam menulis narasi sejarahnya, sejarawan di abad ke-5 dan 6 H mulai melakukan hal yang sama dan pada gilirannya menjadi sebuah *mainstream*. Para sejarawan mengakui keberadaan mereka dan mulai melepaskan diri dari etos dan kaidah sejarawan tradisionalis, antara lain dengan mengeksplorasi bentuk dan tema baru.[90]

Dalam perspektif *'ulum al-hadis,* menurut Abu Zahw, kejatuhan Dinasti 'Abbasiyah di tangan bangsa Mongol pada 656 H/1258 M mengakibatkan pusat studi hadis perlahan bergeser ke Mesir dan belakangan ke kawasan India. Ketika itu, terjadi beberapa perubahan termasuk peringkasan mata

---

86 Robinson, *Islamic Historiography,* 24.

87 Yusri 'Abdul Gani, *Mu'jam al-Mu'arrikhin al-Muslimin hatta al-Qarn al-Sani 'Asyara al-Hijry* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1991), 26

88 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 1, 74.

89 Ahmad bin Abi Ya'qub, *Tarikh al-Ya'qubi* (Beirut: Syirkah al-A'lami li al-Matbu'at, 2010).

90 Robinson, *Islamic Historiography,* 92.

rantai *sanad*. Kepentingan kepada *sanad* bergeser ke arah motif mencari berkah (*tabarruk*).[91] Hal ini berimplikasi pada historiografi Islam yang mulai melepaskan diri dari kaidah tradisionalis.

Informasi *khabar* yang menyandarkan sumbernya pada sanad merupakan salah satu karakteristik historiografi Islam awal. At-Tabari sangat memperhatikan soal sanad, persambungan para penyampai *khabar*.[92] Metode tulisan sejarah *khabar* berhubungan erat dengan ilmu hadis yang mengandalkan sanad untuk mendapat informasi matan. Dalam kasus al-Waqidi (w. 207 H/822 M), ia menyebutkan informasinya "berdasarkan hadis sahih".[93]

Penggunaan metode sanad dalam periwayatan hadis mempengaruhi metode historiografi sejak masa awal.[94] Kajian terbaru tentang kontribusi *tadwin* (kodifikasi) hadis dalam perkembangan historiografi Islam telah dikaji oleh Saifuddin. Menurutnya ada empat kontribusi *tadwin* hadis terhadap historiografi Islam. *Pertama*, literatur hadis berkontribusi sebagai sumber historiografi Islam. *Kedua*, metode pengumpulan berkontribusi terhadap metode historiografi Islam. *Ketiga,* metode kritik hadis berkontribusi terhadap kritik historiografi Islam. Keempat, metode penyusunan hadis berkontribusi terhadap penyusunan historiografi Islam.[95]

Sepanjang abad pertengahan, model penulisan historiografi mengkristal menjadi tiga yaitu: kronografi, biografi, dan prosopografi.[96] Model biografi menceritakan kehidupan seseorang semenjak dilahirkan sampai meninggal dunia. Bentuk awal yang paling prestisius dalam genre ini adalah biografi Nabi *(prophetic biography)* yang ada sejak Ibn Ishaq menyusun *sirah*-nya yang kemudian diedit oleh Ibnu Hisyam. Tradisi

---

91 Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun* (Riyad: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyyah, 1983), 437-438.

92 Badri Yatim, *Historiografi Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 101.

93 Al-Waqidi, *Al-Maghazi*, terj. Rudi G. Aswan (Jakarta: Zaituna, 2012), 2.

94 Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 2002), 29.

95 Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam, Kajian Lintas Aliran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 357-419.

96 Robinson, *Islamic Historiography,* 98.

penulisan biografi kemudian berlanjut di masa pertengahan. Contohnya, biografi Salahuddin al-Ayyubi (Saladin) (w. 589 H/1193 M) yang dikarang Baha al-Din Ibn Sadad (w. 651 H/1235 M), menceritakan sosok Saladin sebagai pahlawan perang. Selain itu, biografi Nabi terkadang diekstrak dari sebuah karya kronografis seperti dari *al-Bidayah wa an-Nihayah* karya Ibn Kasir (w. 774 H/1372 M) dan *Tarikh al-Islam* karya az-Zahabi (w. 749 H/1348 M), dan dipublikasikan sebagai *sirah* tersendiri.[97]

Model prosopografi memuat beberapa data biografis yang menempatkan seorang individu sebagai bagian dari sebuah komunitas. Model ini tersebut terdiri dari dua genre. *Pertama,* kamus biografis *(biographical dictionaries)*. Contoh adalah *Tarikh Dimasyq* karya Ibn 'Asakir (w. 572 H/1176 M), *Wafayat al-A'yan* karya Ibn Khallikan (w. 681 H/1282 M), *al-Wafi bi al-Wafayat,* karya as-Safadi (w. 764 H/1363 M), *ad-Durar al-Kaminah* karya Ibn Hajar (w. 853 H/1449 M) dan banyak karya lainnya.

Kedua, karya *tabaqat* (kelas) yang menemukan bentuknya yang spesifik dan memiliki fungsi sosial sebagai literatur yang berusaha menyajikan sejarah yang "diprogramkan" *(programmatic history)*.[98] Contoh karya tipe ini adalah *Tabaqat al-Fuqaha* karya Abu Ishaq asy-Syirazi (w. 480 H/1087 M), *Tabaqat as-Syafi'iyyah* karya al-Subki (w. 772 H/1370 M), *Tabaqat al-Qurra* karya az-Zahabi (w. 749 H), sampai *Tabaqat al-Mufassirin* karya as-Suyuti (w. 911 H).

Model kronografi merupakan tipe historiografi yang paling berpengaruh pada perkembangan sejarah modern. Contoh adalah kitab *al-Mukhtasar fi Akhbar al-Basyar* karya Abu al-Fida (w. 731 H/1331 M), telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin sejak awal 1754 M. Menurut Robinson, ada dua prinsip utama karya kronografi: sejarah yang disusun secara annalistik *(ta'rikh 'ala sinin),* di mana sebuah narasi sejarah disusun berdasarkan sebuah kronik yang berdasarkan tahun Hijriyyah, dan sejarah yang disusun berdasarkan rezim penguasa *(calliphal history)*.[99]

Karya kronografis menghasilkan narasi sejarah umum *(universal history)* yang telah dirintis sejak *Tarikh al-Ya'qubi* karya al-Ya'qubi (w. 285 H/898 M), *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk* karya at-Tabari (w. 311 H/923 M),

---

97 *Ibid.,* 61-65.

98 *Ibid.,* 72-74.

99 *Ibid.,* 75.

dan *Muruj az-Zahab* karya al-Mas'udi (w. 345 H/956 M). Pada generasi selanjutnya terdapat kitab *al-Bidayah wa an-Nihayah* karya Ibn Kasir (w. 1372 M) dan *Tarikh al-Islam* karya az-Zahabi (w. 1348 M). Selain itu, ia juga menghasilkan narasi sejarah penguasa seperti *al-Inba' fi Tarikh al-Khulafa'* karya Ibn al-'Imran (w. 580 H/1184 M) dan *Tarikh al-Khulafa'* karya as-Suyuti (w. 1505 M).

Mulai abad ke-5 H/11 dan 6 H/12 M para sejarawan tampak terkungkung lagi dengan kaidah dan etos para tradisionalis. Menurut Robinson,[100] salah satu indikator tersebut, di samping "peringkasan" dan eliminasi *isnad,* sebagaimana telah disinggung sebelumnya, adalah dalam bahasa narasi. Mereka menyajikan sejarah dengan narasi prosa. Gaya penyajian narasi sejarah terus berkembang. Ada yang menggunakan model puitika. Ada pula yang memadukan sajak dan prosa bebas. Sementara yang lain menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan sederhana.[101]

Fakta di atas menunjukkan bahwa abad pertengahan merupakan fase di mana historiografi Islam menemukan tempatnya dalam konstelasi intelektual Islam. Hal ini ditandai dengan independensi tradisi tradisionalis, baik dalam bentuk atau dalam aspek ideologi dalam historiografi. Hal tersebut memunculkan inovasi dalam historiografi Islam yang berkulminasi pada masa Ibn Khaldun yang mengembangkan aliran sejarah kritis. Al-Sakhawi mendeklarasikan sejarah (*fann at-tarikh*) sebagai cabang keilmuan yang layak bersanding dengan ilmu lain. Meski demikian, sejarawan dengan kecenderungan tradisionalis masih menempati posisi yang cukup signifikan dalam historiografi Islam Abad Pertengahan.

5. Relasi Dengan Historiografi Klasik

Sebagai kelanjutan dari historiografi klasik, historiografi Abad Pertengahan mencerminkan sebuah kontinuitas (*continuity*) di satu sisi dan perubahan (*change*) di sisi lain. Keterhubungannya dapat dilihat pada aspek metodologi dan konten historiografi. Secara metodologis, historiografi klasik merupakan "periwayatan" dengan metode *khabar* yang merupakan kelanjutan tradisi *ayyam al-'Arab* (hari-hari peperangan

---

100 *Ibid.,* 98-99.

101 Yatim, *Historiografi,* 111-112.

Arab).[102] Kisah-kisah perang antar kabilah Arab mengedepankan gaya bahasa yang indah.

Sejarah berbentuk *khabar* selalu dikombinasikan dengan unsur-unsur lain, sehingga dalam penyajian biografi Nabi Saw. umumnya dilengkapi nasab dan informasi terkait, seperti daftar nama-nama tokoh terkenal yang berjasa dalam perjuangannya. Sejarawan yang menggunakan metode ini mengedepankan ingatan dan hafalan. Penggunaan *khabar* dalam informasi sejarah Islam mempengaruhi penamaan ilmu sejarah. Informasi dari *khabar* disebut *akhbar* (narasi), sedangkan *hauliyyat* atau bersifat kronologis disebut *tarikh*.[103] Terkait informasi Islam, ciri sejarah *khabar* adalah: (1) periwayatannya berdiri sendiri dan satu riwayat dengan riwayat selanjutnya tidak ada hubungan sebab akibat; (2) riwayat ditulis dalam bentuk dialog; dan (3) selingan syair sebagai penguat *khabar*.[104]

Informasi *khabar* menyandarkan sumbernya pada sanad, bahkan at-Tabari sangat memperhatikan persoalan sanad, persambungan para penyampai *khabar*.[105] Metode tulisan sejarah *khabar* berhubungan dengan ilmu hadis yang mengandalkan sanad untuk mendapat informasi matan. Kajian terbaru tentang kontribusi *tadwin* (kodifikasi) hadis dalam historiografi Islam ditulis oleh Saifuddin. Menurutnya, ada empat kontribusi *tadwin* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam. *Pertama*, literatur hadis sebagai sumber historiografi. *Kedua*, metode pengumpulan berkontribusi pada metode historiografi Islam. *Ketiga,* metode kritik hadis berkontribusi pada kritik historiografi Islam. *Keempat*, metode penyusunan hadis berkontribusi pada penyusunan historiografi Islam.[106]

Hal ini pada gilirannya berkontribusi pada corak sejarah Abad Pertengahan yang mempertahankan etos ahli hadis, yakni apa yang disebut Robinson sebagai sejarawan tradisionalis.[107] Menurut Robinson, abad ke-9

---

[102] George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, terj. A. Syamsu Rizal dan Nur Hidayah (Jakarta: Serambi, 2005) 261.

[103] *Ibid.,* 260.

[104] *Ibid,* hlm. 66-67.

[105] Yatim, *Historiografi,*101.

[106] Saifuddin, *Arus Tradisi*, 357-419.

[107] Robinson, *Islamic Historiography,* 86-92

M atau ke-3 H mulai menyaksikan pergeseran dalam historiografi Islam.[108] Selain dipangkasnya isnad dalam narasi sejarah, mulai masa ini sejarawan menemukan gaya baru dalam menulis sejarah. Genre sejarah muncul ke permukaan dan para sejarawan membangun etosnya terpisah dari ahli hadis. Pada abad pertengahan, muncul dua kluster sejarawan yaitu mereka yang mendedikasikan diri untuk istana dan sejarawan profesional yang secara khusus menulis sejarah.[109]

Karya sejarah abad ke-8 dan 9 M dimuat ulang dalam historiografi berikutnya,[110] sehingga berimplikasi pada dua hal. Secara metodologis, rangkaian *isnad* dipangkas dan indikasi langsung dalam mencantumkan sumber informasi dianggap sebagai standar dalam etika kesarjanaan muslim berikutnya, sebagaimana terlihat pada as-Suyuti.[111] Dalam aspek kontennya, pengulangan narasi sejarah dan jauhnya jarak antara peristiwa dan penulisannya menjadikan narasi sejarah mudah dimasuki "penafsiran" sejarawan. Pemilahan materi sejarah dan unsur pragmatisme dalam historiografi mencerminkan hal ini. Terlebih lagi ketika historiografi memasuki penguatan identitas kelompok tertentu, maka domain subyektivitas semakin menemukan momentumnya.

Perkembangan historiografi Islam pada Abad Pertengahan memiliki akar sampai historiografi tradisi Judeo-Kristiani yang merepresentasikan konteks *late antiquity* (kuno akhir) dalam sejarah Barat, bahkan kepada tradisi yang lebih kuno. Keterkaitan ini ditelusuri oleh Rosenthal, bahwa tradisi historiografi Islam memang telah terpengaruh oleh tradisi yang berkembang sebelumnya. Di antara keterpengaruhan tersebut terdapat dalam bentuk-bentuk historiografi Islam. Bentuk historiografi Islam paling awal, yakni *khabar* sebagaimana direpresentasikan oleh Abu Mikhnaf (w. Sekitar 157 H) dan Haitam bin 'Addi (w. 206 H) yang berasal dari tradisi *ayyam al-'arab* (kisah peperangan bangsa Arab), memiliki akar kesejarahan yang sampai kepada tradisi Semitik kuno dan memiliki

---

108 *Ibid.,* 409

109 Rosenthal, *A History,* 54-55.

110 Robinson, *Islamic Historiography,* 50

111 Franz Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim: Dari al-Farabi Hingga Ibn Khaldun,* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Mizan, 1999), 104.

kemiripan dengan fragmen historis tertua dalam narasi Biblikal.[112] Selain itu, bentuk historiografi annalistik (*hauliyyattarikh 'ala as-sinin*) juga mendapatkan pengaruh dari tradisi Yunani dan Romawi.

Tradisi kronografi Yunani, sebagaimana diperlihatkan oleh Ioannes Malalas, menunjukkan kesamaan bentuk historiografi annalistik muslim yang muncul berikutnya. Rosenthal menyebutkan literatur sejarah Syiria pra-Islam, seperti *Chronicle of Edessa* di abad ke-6 M merupakan kompedium annalistik, sebagai salah satu perantara penetrasi tradisi ini dalam khazanah Islam. Karya sejarawan Kristen Eubisius (337/340 M) merupakan salah satu literatur kronografis yang dikutip sejarawan muslim pada era selanjutnya.[113] Bentuk historiografi yang orisinal dari tradisi Islam adalah *tabaqat* yang merupakan literatur kronologis tertua yang merepresentasikan cara berpikir historis kaum muslim.[114]

Pada Abad Pertengahan, perkembangan tersebut mengkristal seperti tampak pada karya-karya as-Suyuti. Pada masanya, historiografi Islam mencapai masa kematangan. Dalam *Tarikh al-Khulafa',* bentuk historiografi telah mengalami beberapa modifikasi. Pada dasarnya, ia berisi materi prosopografis yang disusun secara kronologis. Meskipun berjudul *tarikh,* yang dalam penggunaan awalnya merujuk kepada bentuk annalistik atau kronografi, dalam pengantarnya,[115] secara jelas ia mengatakan bahwa isi karyanya adalah *tabaqat al-khulafa',* atau kumpulan biografi para penguasa Islam (*khalifah*). Hampir keseluruhan narasi sejarah dalam kitab ini dikemas lengkap dengan indikasi sumbernya.

Narasi sejarah as-Suyuti merefleksikan perkembangan historiografi *khabar,*[116] yang rangkaian sanad dipangkas dan sumber sejarah tidak

---

112 Rosenthal, *A History,* 19.

113 *Ibid.,* 74-76.

114 *Ibid.,* 93.

115 Jalaluddin as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2012), 3.

116 Menurut Rosenthal, ada tiga karateristik utama historiografi jenis ini; (1) pada dasarnya, ia tidak menunjukkan adanya hubungan kausal (*causal nexus*) antara beberapa even sejarah, bahwa setiap narasi *khabar* telah komplit dalam dirinya sendiri dan tidak menuntut supplemen lain, (2) sebagaimana bentuk *ayyam al-'arab* (battle-day narratives) yang menjadi asal usul bentuk ini, ia cenderung menceritakan sebuah cerita yang singkat, dan (3) memiliki pola yang puitik. Rosenthal, *A History,* 66-67.

lagi mengandalkan hafalan dan oral. Ia menyadur langsung karya-karya terdahulu. Selain itu, di dalamnya tercampur narasi gaya annalistik, yakni narasi beberapa peristiwa sekitar khalifah yang disusun berdasarkan kronologi tahun Hijriyyah.[117]

Salah satu unsur materi sejarah *Tarikh al-Khulafa'* adalah gaya kritikus hadis, seperti karya *jarh wa ta'dil.* Hal ini berkontribusi pada sikap kritis as-Suyuti dalam menyajikan narasi sejarah. Dengan demikian, diketahui bahwa salah satu mazhab "kritis" dalam historiografi Islam Abad Pertengahan berasal dari kelompok tradisionalis yang secara genealogis berasal dari tradisi kritis *jarh wa ta'dil*. Ia menjadi satu varian, di samping mazhab kritis dalam Historiografi Abad Pertengahan, berhaluan positivistik yang digagas oleh Ibn Khaldun.[118]

---

[117] Lihat misalnya as-Suyuti, *Tarikh,* 84-85, 258-263, dan di banyak tempat lainnya.

[118] Tentang kritisisme sejarah versi Ibn Khaldun, lihat Zainab al-Khudairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun,* terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995).

BAB III
AS-SUYUTI DAN *TARIKH AL-KHULAFA'*

A. Setting Historis

1. Riwayat Singkat

Nama lengkapnya adalah Jalaluddin Abu al-Fadl 'Abdurrahman bin Abi Bakr bin Muhammad al-Khudairi as-Suyuti al-Misri as-Syafi'i. Ia lahir di kawasan Asyut[1] pada 1 Rajab 849 H/3 Oktober 1445 M, dan meninggal di Kairo pada 10 Jumadil Awal 911 H/17 Oktober 1505 M[2] dalam usia 61 tahun. Ia berasal dari keluarga kaya dan tumbuh sebagai anak yatim. Sejak usia 8 tahun ia telah hafal al-Qur'an dan menekuni kitab *Alfiyyah* karya Ibn Malik dan beberapa kitab Fiqih Mazhab Syafi'i. Pada usia 17 tahun ia mulai menulis buku pertamanya, *Syarh al-Isti'azah wa al-Basmalah.*[3]

As-Suyuti berasal dari keturunan pemuka tarikat dan tasawuf, Hamamuddin al-Khudairi. Al-Khudairiyyah sendiri adalah nisbah kepada sebuah desa yang berada di Baghdad. Ia menetap di kawasan Asyut, Mesir sejak masa Dinasti Ayyubiyyah. Selain itu, keturunan Hamam al-Khudairi menetap di wilayah tersebut dan mayoritas menjadi tokoh terkemuka di Abad Pertengahan. Sebagian menjadi *qadi,* petugas fiskal *(al-muhtasib)*,

---

1 Meskipun nama tempat kelahirannya adalah Asyut, ia lebih dikenal dengan nisbah "al-Suyut". Sebagian sejarawan seperti Syakir Mustafa, masih mempertahankan nisbah tersebut berdasarkan nama aslinya; Jalaluddin al-Asyuti. E. M. Saratain mengatakan bahwa keduanya merupakan dua alternatif ejaan yang merujuk kepada suatu tempat yang sama di Mesir bagian utara. Lihat Syakir Mustafa, *at-Tarikh al-'Arabiyyah wa al-Mua'arrikhun: Dirasat fi Tatawwuri 'Ilm at-Tarikh wa Ma'rifati Rijalihi fi al-Islam,* juz. 3 (Beirut: Dar al-'Ilmi, 1990), 182, E. M. Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti: Biography and Background,* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 19.

2 E. Geoffroy, "a1-Suyuti", dalam *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 9, ed. C. E. Bosworth, dkk. (Leiden: Brill, 1997), 913-914.

3 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 182.

saudagar, dan intelektual.[4]

Ayah as-Suyuti, Muhammad Abu 'Abdirrahman merupakan keturunan terakhir dari keluarga Hamam yang menetap di kawasan Asyut. Ia merantau ke Kairo menimba ilmu pengetahuan dan meninggalkan keluarga besarnya di Asyut. Ia mendalami ilmu Fiqih di Mesjid Syaikhuniyyah dan memberi ceramah di Mesjid Ibn Tulun, serta menulis beberapa buku terkait Nahwu dan Fiqh, hingga pada 855 H/1451 M, ia wafat dalam usia 50 tahun, ketika as-Suyuti kecil berusia enam tahun.[5]

As-Suyuti tumbuh di sebuah lingkungan intelektual yang cukup matang yang didukung oleh beberapa institusi pendidikan yang disponsori oleh pemerintah. Di antara karya paling monumental ketika itu adalah *Fath al-Bari*, komentar Ibn Hajar al-'Asqalani terhadap *Sahih al-Bukhari* di bidang hadis dan Tafsir karya al-Biqa'i dalam bidang tafsir al-Qur'an. As-Suyuti sendiri mengatakan bahwa pada umurnya yang baru tiga tahun, ia telah diajak ayahnya mengikuti pelajaran hadis Ibnu Hajar al-'Asqalani.[6]

Ketika menginjak usia 18 tahun, As-Suyuti menggantikan posisi ayahnya sebagai guru dalam bidang Fiqih Mazhab Syafi'i di Mesjid Syaikhuniyyah. Pada usia 22 tahun, ia mulai mendiktekan hadis di Mesjid Ibn Tulun.[7] Di usianya yang baru menginjak 25 tahun, As-Suyuti telah direkomendasikan oleh empat gurunya (Taqiyyuddin asy-Syibli, Syarafuddin al-Manawi, 'Alimuddin al-Bulqaini, dan Muhiyiddin al-Kafiyaji) untuk memberikan fatwa dan mendiktekan hadis. Selain itu, ia mempunyai kepakaran *(tabahhur)* dalam Ilmu Tafsir, Hadis, Fiqh, Nahwu, Ilmu *Ma'ani,* Ilmu *Bayan*, dan ilmu lainnya. Penguasaan ilmu tersebut mendapat pengakuan *(ijazah)* dari guru-gurunya.[8]

Dengan dukungan gurunya, al-Kafiyaji (w. 1474 M) dan seorang *amir* di istana Mamluk, as-Suyuti memperoleh jabatan resmi sebagai staf pengajar hadis di Mesjid Syaikhuniyyah. Sekitar tahun 1486 M, pada usia 40 tahun, ia pensiun mengajar dan fokus menulis dan melakukan

---

4 Yusri 'Abdul Gani, *Mu'jam al-Mu'arrikhin al-Muslimin Hatta al-Qarn al-Sani 'Asyara al-Hijry* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1991), 94.

5 *Ibid.,* 95.

6 Shabir Ally, "The Culmination of Tradition-Based Tafsir; The Qur'an Exegesis al-Durr al-Mantsur of al-Suyuti", disertasi (University of Toronto, 2012), 20.

7 Ally, "The Culmination", 21.

8 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 183.

penelitian. Meski demikian, as-Suyuti tidak mengundurkan diri dari kehidupan publik. Pada saat yang sama, ia terpilih memegang jabatan administratif sebagai *Syaikh* para sufi di Baybarsiyyah Khanqah dan di beberapa tempat lainnya.[9]

2. Genealogi Keilmuan

As-Suyuti tumbuh dengan baik. Ia mendapatkan perhatian dari keluarga dan didukung oleh para gurunya. Sejak usia dini, as-Suyuti telah diperkenalkan dengan nuansa pendidikan. Ia sering dibawa oleh ayahnya mengikuti forum ilmiah seperti dalam kelas yang diampu oleh Zain ar-Ridwan, Sirajuddin al-Warwari, dan beberapa forum lain di Mesjid Syaikhuniyyah. Bahkan, di usia sekitar tiga tahun ia pernah dibawa oleh ayahnya mengikuti kelas hadis yang diampu oleh Ibn Hajar al-'Asqalani.[10]

Pada usia 8 tahun, as-Suyuti telah menghafal al-Qur'an. Ia juga mempelajari kitab *'Umdat al-Ahkam* karya al-Jamali, sebuah literatur dasar dalam masalah Fiqih, *Minhaj at-Talibin* karya an-Nawawi, *Minhaj al-Wusul* karya al-Baidawi, keduanya merupakan kitab Fiqih Mazhab Syafi'i, dan *Alfiyyah Ibn Malik,* sebuah karya tentang gramatikal Bahasa Arab.[11] Dengan demikian, literatur Yurisprudensi (Fiqih Islam) dan gramatikal merupakan salah satu pondasi awal yang membentuk khazanah keilmuan as-Suyuti.

Memasuki usia 14 tahun, as-Suyuti mulai belajar ilmu *Fara'id,* meskipun dalam waktu yang relatif singkat, kepada asy-Syarimasyahi yang dikenal sebagai ahli Ilmu *Fara'id*, Aritmatika, dan Aljabar. Ia juga belajar Hadis dan Ilmu Gramatika kepada pimpinan Mesjid al-Syaikhuniyyah, Syamsuddin bin Musa. Tak lama setelah itu, pada tahun 1461 M, ia mendapatkan sertifikasi *(ijazah)* dan legalitas untuk mengajar di Syaikhuniyyah. Ia menghadiri beberapa pelajaran yang diampu oleh seorang pustakawan Syaikhuniyyah, Syamsudin al-Marzubani. Ia mempelajari beberapa kitab, termasuk *al-Kafiyah* karya Ibn Hajib, *al-Kitab* karya Sibawaih, *al-Alfiyyah* karya al-'Iraqi dan pengantar buku *Isaguji,* sebuah kitab versi Bahasa Arab tentang logika Porphyri, seorang komentator Aristoteles.[12]

---

9 Ally, "The Culmination", 21.

10 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 26-27.

11 *Ibid.,* 27, Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 182.

12 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 26-27.

Selama setahun (1461-1462 M), as-Suyuti menghadiri forum ilmu Fiqih yang diampu 'Alimuddin al-Bulqaini, dan berhasil mendapatkan *ijazah* dari gurunya. Ia juga belajar fiqih dan tafsir kepada Syarafuddin al-Munawi. Salah satu guru yang cukup berpengaruh terhadap as-Suyuti adalah Muhyiddin al-Kafiyaji. Selama 14 tahun ia belajar kepadanya tentang ilmu Tafsir, Hadis, Gramatika, dan Retorika. Pada 1464 M, al-Kafiyaji memberikan *ijazah* kepada as-Suyuti untuk mentransmisikan segala apa yang telah dipelajarinya. Sejak awal 1463 M, as-Suyuti menghadiri pelajaran Hadis, Gramatika, dan Retorika yang diampu Taqiyuddin asy-Syumuni. Beberapa nama itu merupakan guru terpenting as-Suyuti.[13]

Setelah tamat belajar dari guru-guru tersebut, as-Suyuti mulai melakukan perjalanan untuk mengoleksi hadis *(talab al-hadis)* dan mencari sanad keilmuan sebagaimana dilakukan oleh seorang tradisionalis *(muhaddis)*. Ia mengembara ke Syiria, Yaman, Maroko, dan beberapa wilayah lainnya.[14] E.M. Sartain meragukan pendapat para sejarawan yang menyebutkan bahwa as-Suyuti melakukan perjalanan ke Syiria, Yaman, dan India. Menurut Sartain, perjalanan as-Suyuti hanya sampai di kawasan Hijaz (Mekah-Madinah) ketika menunaikan Ibadah Haji, dan beberapa wilayah di Mesir seperti Alexandria, Fayyum, dan tempat lain.[15]

As-Suyuti berhasil memperoleh pencapaian intelektual yang cukup tinggi. Ia sangat tekun membaca berbagai literatur keilmuan, sehingga dijuluki sebagai si kutu buku *(Ibn al-kutub)*.[16] As-Suyuti menguasai disiplin keilmuan dalam jumlah yang masif. Humprey J. Fisher menyebut as-Suyuti sebagai *polymath* atau orang yang menguasai berbagai bidang ilmu dalam jumlah masif.[17]

Jangkauan keilmuan al-Suyuti lebih berkisar pada ilmu-ilmu keagamaan *(al-'ulum an-naqliyyah)*. Sejak awal as-Suyuti berada di sayap ortodoksi yang menolak *'ulum al-awa'il* (ilmu-ilmu kuno) yang diwariskan oleh tradisi Hellenistik Yunani, seperti filsafat, logika, matematika, dan

---

13 *Ibid.,* 28-29.

14 'Abdul Gani, *Mu'jam,* 96.

15 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 37-41.

16 *Ibid.,* 24, 'Abdul Gani, *Mu'jam,* 96

17 Humpreys J. Fischer, "An Egyptian Polymath" (book review), *The Journal of African History,* vol. 1, no. 3, (1976), 448-450.

disiplin ilmu serupa.[18] Ia tidak mau belajar dan menggunakan logika *(mantiq)*. Atas dasar ini, as-Suyuti tidak menyukai ilmu kalam dan pernah menolak permintaan gurunya, al-Kafiyaji, untuk membuat karya di bidang tersebut.[19]

3. As-Suyuti dan Ilmu Sejarah

Telah dikemukakan bahwa al-Suyuti adalah seorang *polymath,* atau ilmuwan yang memiliki minat dan kepakaran dalam berbagai bidang keilmuan. Hal ini ditunjukkan lewat karya-karyanya dalam berbagai corak keilmuan dan hampir mencakup seluruh disiplin ilmu tradisional (*al-'ulum an-naqliyyah*). Salah satu keunggulan as-Suyuti adalah produktivitasnya dalam menelurkan berbagai macam karya tulis sejak usia 17 tahun.

Salah satu disiplin ilmu yang diminati as-Suyuti adalah sejarah (*at-tarikh*). Ia menghasilkan beberapa karya prosopografis, seperti *Tarikh al-Khulafa',*[20] *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah,*[21] *Tabaqat al-Mufassirin,*[22] *Tabaqat al-Huffaz,*[23] dan *Bugyat al-Wu'at.*[24] Karya-karya tersebut menjadikannya berada di jajaran sejarawan Mesir Abad Pertengahan. Namanya disebut bersama dengan sejarawan lain dalam beberapa kamus biografi sejarawan Muslim, seperti ditulis 'Abdul Gani dalam *Mu'jam al-Mu'arrikhin*[25] dan Syakir Mustafa dalam *at-Tarikh al-'Araby wa al-Mu'arrikhun.*[26] Hal yang sama juga ditulis oleh para peneliti

---

18 Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti,* 32.

19 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 32-33, 'Abdul Gani, *Mu'jam,* 183.

20 Jalaluddin as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012).

21 Jalaluddin as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967).

22 Jalaluddin as-Suyuti, *Tabaqat al-Mufassirin* (Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010).

23 Jalaluddin as-Suyuti, *Tabaqat al-Huffaz* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1987).

24 Jalaluddin as-Suyuti, *Bugyat al-Wu'at fi Tabaqat al-Lugawiyyin wa an-Nuhat* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).

25 'Abdul Gani, *Mu'jam al-Mu'arrikhin,* 94-100.

26 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 182-201.

Barat seperti Rosenthal[27] dan Robinson.[28]

Menurut Robinson, status sejarah sebagai disiplin ilmu yang mandiri muncul di abad ke-15 M setelah diinisiasi oleh as-Sakhawi dalam kitab *al-I'lan bi at-Taubikh li man zamma 'ala at-Tarikh*. Kitab ini menempati posisi sangat penting sebagai literatur pertama yang menjadikan sejarah sebagai disiplin ilmu yang mandiri dan sejajar dengan ilmu lain. Karya tersebut diterjemahkan oleh Rosenthal dalam karya fenomenalnya, *A History of Muslim Historiography.*[29]

As-Suyuti merupakan sosok paling penting dalam perkembangan Historiografi Islam di Abad Pertengahan. Selain menulis karya sejarah, ia juga memiliki sebuah risalah terkait ilmu sejarah (*'ilm at-tarikh*) yang dalam banyak hal merupakan literatur yang bisa melacak titik tolak as-Suyuti dalam melihat sejarah. Salah satu karyanya, *asy-Syamarikh fi 'Ilm at-Tarikh,*[30] merupakan sebuah testimoni terhadap kontribusi yang terlupakan dari as-Suyuti terhadap perkembangan ilmu sejarah dalam khazanah peradaban Islam.

As-Sakhawi merupakan tokoh pertama yang menyebutkan beberapa fondasi dasar disiplin ilmu (*fann*)[31] dalam konteks sejarah, sehingga ia dikenal sebagai inisiator "disiplin ilmu sejarah". Di dalam kitab *al-I'lan,* ia

---

27 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968), 156, 185.

28 Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 101, 104, 111, dan beberapa tempat lainnya.

29 Rosenthal, *A History,* 269-529.

30 Jalaluddin as-Suyuti, *asy-Syamarikh fi 'Ilm al-Tarikh* (Leiden: Brill, 1893).

31 Dalam tradisi keilmuan Islam, dikenal adanya 10 syarat yang menjadi fondasi dasar suatu wacana agar bisa disebut sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri (*fann*). Kesepuluh kaidah tersebut adalah, definisi (*al-hadd*), obyek (*maudu'*), kegunaan (*samrah*), keutamaan (*fada'il*), (*nisbat*), penggagas pertama (*al-wad}i*), identitas nama (*al-ism*), sumber pengambilan (*al-istimdad*), hukum mempelajari ilmu bersangkutan (*al-hukm as-syari'*), beberapa isu kunci (*al-masa'il*). Tidak diketahui secara pasti siapa inisiator konsep ini dan kapan ia muncul pertama kali. Dalam karya al-Sakhawi, terlihat konsep ini telah menjadi pengetahuan bersama, meskipun belum diresmikan menjadi sepuluh kaidah dasar. Akan tetapi sepuluh kaidah dasar ini menjadi semakin populer ketika ia dikemas menjadi tiga bait sya'ir oleh Abu al-'Irfan as-Saban (w. 1206 H), salah satu komentator Alfiyyah Ibn Malik. Setelah itu, sepuluh fondasi dasar disiplin ilmu (*mabadi al-'asyrah*) menjadi "resmi" dan dikenal luas di kalangan praktisi dalam setiap disiplin keilmuan dalam Islam berikutnya. Lihat Abu al-'Irfan as-Saban, *Hasyiyah 'ala Syarh as-Sullam li al-Malawwiy* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938), 35.

menyebutkan beberapa kaidah dasar dalam ilmu sejarah seperti definisi, obyek, tujuan, kegunaan, legitimasi hukum syari'at, jawaban terhadap pihak yang mencaci ilmu sejarah, beberapa tokoh sejarawan, dan aspek lainnya.[32]

Meskipun uraiannya bersifat elementer dan sangat singkat, sebagaimana as-Sakhawi, karya as-Suyuti membahas tentang beberapa prinsip dasar (*al-mabadi'*) ilmu sejarah. Dalam hal ini, ia menguraikan tiga sesi pembahasan, yakni terkait asal-usul (*mabda'*) serta dua sesi terkait kegunaan (*fawaid*) dari sejarah. Dalam pengantarnya ia mengatakan bahwa alasan menulis risalah kecil ini adalah mengisi kekosongan literatur tentang ilmu sejarah.[33]

Menurut as-Suyuti, sejarah dimulai sejak Nabi Adam berada di bumi. Dengan memakai kronologi para Nabi dan Rasul, as-Suyuti mengatakan hal ini terus berlanjut sampai masa Nabi Muhammad dan Umar bin Khattab yang mengawali penanggalan Hijriyyah. Hal ini ia landaskan kepada penggalan narasi riwayat yang disadur oleh Abu Khaisamah.[34] Sejarah umat Islam, menurutnya, dimulai dari permulaan tahun Hijriyyah.

Ada lima kegunaan ilmu sejarah dalam perspektif as-Suyuti:[35]

a) Mengetahui posisi/kronologi waktu (*ma'rifat al-ajal wa hululiha*)
b) Mengetahui habisnya bilangan waktu (*inqida al-'adad*)
c) Mengetahui waktu ditulisnya sebuah surat/tulisan (*awqat at-ta'aliq*)
d) keterangan wafat dan lahirnya seorang Syekh (*wafayat as-syaikh wa mawalidihim*)
e) Mengetahui informasi terkait orang yang mengambil riwayat darinya (*ar-ruwat 'anhum*), sehingga bisa diketahui kebohongan si pembohong (*kizb al-kazibin*) dan kebenaran orang yang benar (*sidq as-sadiqin*).

Dua aspek di atas menunjukkan kecenderungan as-Suyuti dalam melihat sejarah. Penjelasan ini harus dilihat dalam bingkai genealogi keilmuannya yang hanya mengakomodir *al-'ulum an-naqliyyah* sebagaimana

---

32 Syamsuddin as-Sakhawi, *al-I'lan bi at-Taubikh li man zamma 'ala at-Tarikh* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1986), 15-16.

33 as-Suyuti, *asy-Syamarikh,* 2.

34 *Ibid.,* 2-3.

35 *Ibid.,* 7.

dijelaskan pada bagian berikutnya. Dengan demikian, disiplin sejarah *(at-tarikh)* secara genealogis harus diposisikan sebagai salah satu bagian dari kluster ilmu tersebut dan bukan berasal dari ilmu-ilmu Yunani kuno atau lainnya. Di samping "kesetiaannya" dalam memaparkan narasi dengan gaya tradisionalis,[36] konsep permulaan sejarah versi as-Suyuti berikut tujuannya (terutama dua item terakhir) yang tercantum dalam *asy-Syamarikh*, sangat mencerminkan corak epistemologinya yang bersandar pada etos para ahli hadis (tradisionalis).

Terlihat bagaimana ia melihat sejarah secara doktriner dalam bingkai profetik, bahwa ia merupakan sesuatu yang dilegitimasi sejak manusia pertama (Nabi Adam) turun ke bumi. Pengetahuan sejarah diuraikan dalam bingkai "kritik hadis" yang dikenal dengan *jarh wa ta'dil* yang secara operasional bertugas mengkritisi status spiritual (*'adalah*) dan intelektual (*dabt*) seorang periwayat,[37] yang memiliki tujuan yang sama dengan apa yang dijelaskan as-Suyuti; mengetahui kebohongan periwayat pendusta dan mengetahui yang benar dari mereka.

Uraian di atas pada gilirannya sampai kepada kesimpulan bahwa hal yang mendorong as-Suyuti menulis sejarah merupakan implikasi lanjut dari tradisi ahli hadis. Dalam bahasa Syakir Mustafa, ia merupakan praktisi keagamaan yang "melebarkan sayap" (*yatawassa'*) dengan menulis sejarah. Dalam perbincangan ini, ada sebuah sistem kosmologis yang menjadi keniscayaan. Seorang ulama dengan kecenderungan ortodoksi dan asketis pada dasarnya lebih menganut teo-sentris dengan menjadikan Tuhan sebagai "obyek" utama dalam horizon mereka. Ketika ia "melebarkan sayap", maka sejatinya ia menggeser obyek kosmologis dengan menulis tentang manusia dan segala peristiwanya, dari dimensi transenden ke immanen.

Pergeseran dari menulis tentang Tuhan kepada menulis tentang manusia dan semua ciptaannya meniscayakan idealisasi berdasaran tolok ukur doktriner dalam setiap tulisan sejarah. Pada akhirnya, sebagai

---

36 Dalam *asy-Syamarikh,* as-Suyuti menyajikan narasinya dengan mengutip dan "mereproduksi" berbagai pendapat sejarawan sebelumnya dan berbagai riwayat hadis Nabi. Dalam hal ini, ia masih memakai pola narasi *khabar-isnad*.

37 Abu Hatim, *Taqdimah al-Jarh wa al-Tadil* (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Araby, 1952), hlm. 5.

seorang tradisionalis, as-Suyuti menjadikan QS. *al-Baqarah*: 282[38] dan beberapa riwayat hadis Nabi sebagai landasan al-Qur'an untuk menuliskan sejarah.[39]

4. As-Suyuti sebagai Sejarawan Tradisionalis

Menurut Robinson[40] bahwa as-Suyuti adalah sejarawan tradisionalis. Kultur tradisionalis pada dasarnya bertumpu pada salah satu prinsip yang melihat bahwa ilmu pengetahuan lebih diposisikan sebagai sebuah konservasi, daripada merupakan sebuah kreasi. Hal ini berarti para tokoh dengan kecenderungan ini lebih dilatih untuk mentransmisikan pengetahuan daripada membuat sebuah inovasi di dalamnya. Secara epistemologis, kelompok yang disebut *al-muhaddisun* merupakan protagonis utama yang menjadi agen dalam kultur tersebut. Meski demikian, kecenderungan semacam ini juga dimiliki oleh kelompok lain, termasuk sejarawan. Hal inilah yang disebut Robinson dengan kultur "tradisionis" atau "tradisionalis" yang memiliki ekuivalensi dengan tradisi hadis.

Al-Suyuti merupakan pakar dalam *al-'ulum an-naqliyyah*. Salah satu penggalan auto-biografinya yang termuat dalam kitab *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah,* memperlihatkan testimoni as-Suyuti terkait afiliasi epistemologis yang ia yakini:[41]

> Aku dianugerahi untuk memiliki kepakaran (*tabahhur*) dalam tujuh bidang keilmuan, Tafsir, Hadis, Fiqih, Nahwu, Ma'ani, Bayan dan Badi', berdasarkan tradisi Arab dan para ahli retorika (*al-bulaga*), bukan berdasarkan tradisi 'ajam dan ahli filsafat ... kemudian setingkat di bawah pengetahuanku atas ketujuh ilmu tersebut; Ilmu Ushul Fiqh, Jadal, Tasrif, setingkat di bawahnya lagi, Ilmu Qira'at, dan setingkat

38 Arti ayat: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya".*

39 as-Suyuti, *asy-Syamarikh,* 7-8.

40 Robinson, *Islamic Historiography,* 85-92.

41 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 1, 338-339.

> di bawahnya, ilmu kedokteran (*'ilm at-tibb*), sedangkan matematika (*'ilm al-hisab*) adalah ilmu tersulit bagiku, ketika aku menemui masalah terkait hal ini, seakan aku berusaha memikul sebuah gunung.

As-Suyuti tidak menyebut disiplin sejarah sebagai salah satu spesialisasinya. Namun, sebagaimana dijelaskan dalam identifikasi karya as-Suyuti, disiplin ilmu sejarah *(fann at-tarikh)* secara eksplisit disebut as-Suyuti sebagai salah satu *genre* dari beberapa karyanya yang ia inventarisir dalam *Husn al-Muhadarah.* Hal ini mengindikasikan bahwa pada dasarnya disiplin tersebut dianggap satu cabang dari Ilmu Hadis.

Jika ditelusuri, para penulis historiografi awal dalam sejarah Islam hampir secara keseluruhan adalah *muhaddisun*. Kesadaran dan kepedulian mereka terhadap kemurnian dan kelestarian misi historis Nabi Muhammad mendorong mereka mengabdikan diri pada studi hadis. Inilah yang memunculkan pengumpulan dan penulisan hadis, baik yang bersifat hukum maupun historis. Hadis historis memberikan bahan melimpah untuk penulisan sejarah kehidupan Nabi dalam bentuk *magazi* dan *sirah*, yang selanjutnya diikuti pengumpulan riwayat orang-orang yang terlibat dalam proses transmisi hadis. *Magazi, sirah,* dan *asma ar-rijal* merupakan bentuk historiografi paling awal dalam sejarah Islam.[42]

Historiografi Islam pada awalnya dipengaruhi oleh kaidah dan etos yang dibangun oleh para tradisionalis. Pengaruh tersebut telah dikaji oleh Saifuddin. Menurutnya, ada empat kontribusi *tadwin* atau kodifikasi hadis terhadap historiografi Islam, yakni dalam hal sumber literatur hadis, metode pengumpulan hadis, metode kritik hadis, dan metode penyusunan kitab hadis.[43] Inilah yang disebut oleh Robinson sebagai etos tradisionalis *(traditionalist ethos)* yang mempengaruhi sejarawan Islam awal sampai abad pertengahan.

Salah satu fitur tradisionalis yang menjadi karakteristik historiografi Islam adalah *khabar-isnad,* atau narasi yang disertai penjelasan transmisional. Meskipun mulai abad ke-10 M telah mengalami sebuah pergeseran, fitur *khabar-isnad* merupakan unit pokok dalam narasi

---

42 Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana Aktualitas dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 2002), 44.

43 Saifuddin, *Arus Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 357-419.

sejarah. Menurut Robinson,[44] salah satu kaidah dasar dalam *khabar-isnad,* sebagaimana dikonstruksi oleh ahli hadis, adalah titik aksentuasi atau penekanan pada kredibilitas periwayat (*sanad*), daripada realitas atau rasionalitas sebuah peristiwa yang disampaikannya (*matan*). Dengan demikian, kritisisme sejarah dalam perspekif tradisionalis lebih berkutat pada reliabilitas metodologi yang digunakan untuk menguji *sanad*, daripada memperhatikan konten (*matan*).

Indikasi lain yang menunjukkan as-Suyuti sebagai sejarawan tradisionalis adalah melalui karya-karyanya yang representatif di bidang hadis seperti *Tadrib ar-Rawi, Jam' al-Jawami' (al-Jami' al-Kabir), ad-Durar al-Mansurah,* dan kitab lainnya. 'Abdul Gani mengatakan bahwa as-Suyuti memiliki minat khusus yang sangat besar terhadap Ilmu hadis. Ia termasuk tokoh terkemuka tentang seluk beluk di sekitar masalah hadis dan telah mengajarkan disiplin ini di berbagai tempat sehingga ia dianggap sebagai pakar hadis terkemuka setelah Ibn Hajar al-'Asqalani *(imaman wa hafizan ba'da Ibn Hajar al-'Asqalani).*[45]

Salah satu penggalan auto-biografis lain dari as-Suyuti, memperlihatkan bagaimana ia sbegitu membenci ilmu logika *(mantiq)* dan memposisikan Ilmu Hadis di atas ilmu yang lain:[46]

> Di masa muda, aku memang telah membaca sedikit tentang ilmu logika, akan tetapi Allah kemudian membuat hatiku untuk tidak menyukainya. Lantas aku mendengar fatwa Ibn Salah yang mengharamkannya dan aku pun meninggalkan ilmu tersebut. Meski demikian, Allah telah menggantinya dengan Ilmu Hadis yang merupakan ilmu yang paling mulia.

Ketika menjelaskan motivasinya mengarang kitab *Husn al-Muhadarah,* as-Suyuti juga menyebut beberapa penulis sejarah seperti al-Farisi, pengarang *Tarikh Naisabur,* Yaqut al-Hamawi, pengarang *Mu'jam al-Udaba,* Taqiyyudin al-Fasi, pengarang *Tarikh Makkah,* dan Ibn Hajar, pengarang *Qudat Misr,* sebagai tokoh yang termasuk kelompok *muhaddisun* atau ahli

---

44 Robinson, *Islamic Historiography,* 92-93.

45 'Abdul Gani, *Mu'jam,* 97.

46 as-Suyuti, *Husn al-Mn uhadarah,* juz. 1, 339.

hadis yang menginspirasinya menulis sejarah dan autobiografi *(iqtida'an bi al-muhaddisin)*.[47] Jadi dapat dikatakan bahwa minat as-Suyuti terhadap sejarah secara genealogis dan epistemologis, pada dasarnya muncul dari tradisi ahli hadis yang ketika itu mewakili dan menjadi agen utama dalam ilmu tradisional *(al-'ulum an-naqliyyah)* yang juga menjadikan sejarah dengan segala bentuk historiografinya, sebagai salah satu wilayah kajian. Syakir Mustafa mencatat tidak kurang 100 judul karya sejarah – baik yang telah diterbitkan dan mayoritas yang masih berupa manuskrip – yang dinisbahkan kepada as-Suyuti.[48]

5. As-Suyuti dan Dinasti Mamluk

As-Suyuti hidup pada masa akhir Dinasti Mamluk *Burji*.[49] Kelahirannya (3 Oktober 1445 M) dapat ditaksir berada pada abad ketiga kekuasaan Dinasti Mamluk, beberapa saat sebelum dinasti tersebut mencapai kejatuhannya. Berdasarkan perhitungan Hitti, bahwa kekuasaan Mamluk sekitar tiga perempat abad (1250-1517 M). Selama hidupnya, as-Suyuti berada dalam masa kekuasaan 13 sultan berikut:[50]

No	Sultan dan masa kuasanya	Usia as-Suyuti
1	Az-Zahir Saifuddin Jaqmaq (1438-1453 M/842-857 H)	0-8 tahun
2	Al-Mansur Fakhruddin 'Utsman (1453 M/857 H)	8 tahun
3	Al-Asyraf Saifuddin Inal (1453-1461 M/857-865 H)	8-16 tahun
4	Al-Mu'ayyad Syihabuddin Ahmad (1461 M/865 H)	16 tahun
5	Az-Zahir Saifuddin Khusyqadam (1461-1467 M/86-872 H)	16-22 tahun

---

47 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 1, 336.

48 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 98.

49 Dinasti Mamluk Mesir mengenal dua garis kepemimpinan; sultan Mamluk *Bahri* dan Mamluk *Burji*. Para sultan *Bahri* (1250-1389 M), berasal dari suku Qipchak di Rusia Selatan yang merupakan percampuran antara ras Turki dan Mongol. Dinamakan *bahri* karena pada awalnya mereka adalah budak-budak belian Sultan Najmuddin al-Ayyubi yang ditempatkan di pulau ar-Raud}ah, delta Sungai Nil (*al-bahri*). Para sultan *Burji* (1382-1517 M), mayoritas merupakan budak yang berasal dari daerah Kaukasus, sehingga dikenal juga dengan *Sirkasiyyah*. Mereka disebut *Burji* karena awalnya merupakan pengawal Sultan Qallawun yang ditempatkan di benteng yang bermenara (*al-burj*). C. E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1993), 90-91.

50 Disadur dari Bosworth, *Dinasti,* 90 dan Mundzirin Yusuf, "Peradaban Dinasti Mamluk Mesir". *Thaqafiyyat: Jurnal Kajian Budaya Islam,* vol. 16, No. 2, (Desember 2015), 186.

6	Az-Zahir Saifuddin Balbay (1467 M/872 H)	22 tahun
7	Az-Zahir Timurbuga (1467-1468 M/872-873 H)	22-23 tahun
8	Al-Asyraf Qait-Bay (1468-1496 M/873-901 H)	23-51 tahun
9	An-Nasir Muhammad (1496-1498 M/901-903 H)	51-53 tahun
10	Az}-Zahir Qansuh (1498-1500 M/903-905 H)	53-55 tahun
11	Al-Asyraf Jan Balat (1500-1501 M/905-906 H)	55-56 tahun
12	Al-'Adil Saifuddin Tuman Bay (1501 M/906 H)	56 tahun
13	Al-Asyraf Qanus al-Gauri (1501-1516 M/906-922 H)	56-61 tahun (wafat)

As-Suyuti muda berada dalam kekuasaan Sultan Inal (1453-1461 M). Catatan Hitti menggambarkan sultan ini tidak bisa membaca dan menulis atau buta huruf. Seorang penulis yang muncul ketika itu, Ibn Tagri-Birdi menggambarkan sultan tersebut tidak hafal secara sempurna surat al-Fatihah.[51] Pada masa ini as-Suyuti berusia 16 tahun.

Penguasa selanjutnya yang hidup pada masa as-Suyuti adalah Balbay, berkuasa pada 1467 M, yang disebutkan Hitti tidak hanya buta huruf, tetapi juga gila.[52] Seperti tampak pada tabel di atas, perjalanan hidup as-Suyuti berada dalam 13 kali pergantian sultan Mamluk Burji, terhitung sejak kelahirannya pada 1445 M sampai wafat pada 1505 M.

Masa-masa yang tidak menyenangkan dalam kekuasaan terparah terjadi sejak Sultan al-Asyraf Qait-Bay (1468-1496 M). Situasi negara saat itu penuh dengan intrik dan korupsi, memaksa kenaikan pajak, monopoli dan kerusakan moral.[53] Namun, hal itu tidak mempengaruhi kreativitas dan produktivitas as-Suyuti. Tirani pemerintah tidak mempengaruhi gairah intelektual as-Suyuti. Hal ini dibuktikan dengan produktivitasnya menulis, walaupun dalam keadaan segenting apa pun. Ia bahkan berpolemik dengan pihak istana.

a) Hubungan dengan Penguasa

Gairah ilmiah as-Suyuti tidak dipengaruhi oleh oportunisme terhadap kekuasaan. Bahkan sebaliknya, perjalanan hidupnya memperlihatkan sejarah polemis oleh pemerintah di masanya. Hal ini senada dengan kesimpulan Syakir Mustafa, yang melihat beberapa indikasi bahwa ia

---

51 Hitti, *History,* 889.

52 *Ibid.*, 859.

53 *Ibid.*, 890.

tidak terlalu kompromistik dengan penguasa. Hal tersebut ditunjukkan dengan banyaknya pejabat dan penguasa memberikan hadiah kepada as-Suyuti, namun ia menolaknya.[54]

Hal ini juga direpresentasikan dalam karyanya, *Ma Rawahu al-Asatin fi 'adam al-Maji' ila as-Salatin*.[55] Kitab ini memuat beberapa riwayat baik hadis Nabi sampai riwayat sahabat, tabi'in dan para ulama sebelum as-Suyuti, yang berisi anjuran untuk tidak terlalu sering berkunjung ke Istana Sultan dan menjalin hubungan terlalu intim sehingga berada di bawah kendalinya. Ia juga berisi keterangan mengenai sikap ulama terdahulu terhadap pemerintah pada masanya.

Berdasarkan keterangan asy-Syazili, sejarah penulisan kitab ini dilatarbelakangi oleh polemiknya dengan Sultan Qait-Bay. Polemik ini dilansir oleh Sartain yang berujung pemotongan gaji as-Suyuti oleh sultan. Ketika Qait-Bay berkuasa, as-Suyuti dan beberapa tokoh agama *(qadi)* diperintahkan menghadap istana setiap awal bulan untuk acara pertemuan resmi kerajaan. Namun, as-Suyuti menolak melakukannya dan absen dalam beberapa pertemuan. Setiap kali utusan sultan datang memperingatkan, as-Suyuti tetap menolak dan mengatakan bahwa ia akan mengikuti tradisi ulama salaf yang mengunjungi istana hanya beberapa kali selama hidupnya. Selanjutnya, pada tahun 1493 M, sultan mengirimkan perintah resmi kepada as-Suyuti untuk datang ke istana. As-Suyuti memenuhi panggilan itu. Ia menghadap ke istana bersama beberapa tokoh agama lainnya.

Berbeda dengan tokoh lain yang diundang, ia pergi menghadap Sultan dengan memakai pakaian *tailasan*[56] sebagaimana biasa ia lakukan. Ketika itu, sultan bertanya kepada as-Suyuti ihwal pakaiannya dan menuduhnya sebagai pengikut Malikiyah yang identik dengan *tailasan*. Dengan tenang, ia menjawab bahwa memakai *tailasan* adalah sunnah dan kebiasaan para *qadi* di kalangan empat Mazhab yang tidak hanya identik kepada ulama Malikiyah. Selanjutnya beberapa percakapan yang diwarnai beberapa perdebatan terjadi antara Sultan dan as-Suyuti. Setelah acara selesai,

---

[54] Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, hlm.

[55] Jalaluddin as-Suyuti, *Ma Rawahu al-Asatin fi 'adam al-Maji ila as-Salatin* (T} anta: Dar as-Sahabah li at-Turas, 1991).

[56] Syal penutup kepala yang memanjang sampai menutupi pundak.

seluruh tokoh agama menerima gaji. As-Suyuti menerima gaji yang sudah dipotong.[57]

Polemik terus berlanjut. Berkali-kali as-Suyuti menolak permintaan sultan untuk berkunjung ke istana, sampai akhirnya ia menulis kitab tersebut sebagai legitimasi sikapnya yang dipertahankan sampai Sultan Qait-bay wafat. Hal ini merefleksikan keteguhan dan independensi berpikir dan bertindak as-Suyuti berkaitan dengan penguasa. Ia tidak segan berbeda pendapat dengan sultan terkait suatu hal yang diyakininya sebagai sesuatu yang benar, terlebih masalah keteguhan dalam memegang prinsip religius.

Polemik antara as-Suyuti dengan penguasa juga terjadi pada masa-masa akhir kehidupannya, ketika Sultan Tuman-bay mulai menjabat pada 1501 M mendukung para sufi di *khanqah* Baybarsiyah menyerang as-Suyuti dan hampir membunuhnya. Karena perbedaan pendapat yang menyebabkan polemik, as-Suyuti mencopot jabatannya sebagai *Syaikh* di *khanqah* Baybarsiyyah. Hal ini menimbulkan *chaos* di Baybarsiyyah. Para sufi menyerang as-Suyuti, mengaraknya dan hampir membunuhnya. Salah satu tokoh yang ada di dalamnya adalah Tuman-bay, saat itu belum menjadi sultan. Ketika ia naik tahta, as-Suyuti berada dalam tekanan dan terancam keselamatannya. Selama beberapa bulan ia menyembunyikan diri, sebelum akhirnya sultan dicopot dari jabatannya yang hanya berjalan tiga bulan.[58]

Meski demikian, narasi as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'* sempat merekam hubungan baik antara keluarganya dengan Khalifah al-Mustakfi Billah (berkuasa pada 1441-1451 M). Hal tersebut dimulai dengan menjelaskan Khalifah al-Mustakfi Billah yang semasa dengan ayahnya. Ia mengatakan bahwa teks surat pengangkatannya sebagai khalifah dibuat oleh ayah as-Suyuti. Ia sendiri mengakui bahwa keluarganya memiliki hubungan sangat dekat dengan khalifah tersebut, bahkan keluarganya besar di bawah lindungan sang khalifah. As-Suyuti menyebut keluarga khalifah memiliki nilai-nilai ketaatan ibadah yang sebanding dengan

---

57 Informasi ini terdapat dalam narasi as-Suyuti sendiri dalam kitab *at-Tazkirah* atau juga dikenal *al-Fulk al-Masyhun*. Informasi tentang narasi ini direkam oleh asy-Syazili dalam *Bahjat al-'Abidin*. Lihat Sartain, *Jalal al-din as-Suyuti,* vol. 1, 87.

58 Sartain, *Jalal al-din as-Suyuti,* vol. 1, 98.

keluarga khalifah Umar bin 'Abdul 'Aziz.[59]

Ayah as-Suyuti, Kamaluddin Abu Bakr as-Suyuti (1402-1451), merupakan orang yang berpendidikan dalam keluarganya dan pernah menjabat *qadi* di kawasan Asyut dan Kairo. Ia pernah belajar kepada Ibn Hajar al-'Asqalaini (w. 1449 M). Sebagaimana dilaporkan as-Sakhawi, bahwa Kamaluddin merupakan teman yang memiliki hubungan akrab dengan Khalifah al-Mustakfi Billah. Ia pernah dipromosikan oleh khalifah kepada Sultan Jaqmaq untuk menjadi *qadi* di Mekah, meskipun akhirnya permintaan tersebut ditolak oleh sultan.[60] Dengan demikian, wajar jika as-Suyuti sedikit menyinggung hubungan khalifah ini dengan keluarganya.

Dalam konteks relasi kuasa, kelompok sejarawan tradisionalis, sebagaimana diperlihatkan as-Suyuti, memperlihatkan sikap yang tidak oportunis terhadap penguasa, seperti ditunjukkan oleh sejarawan Istana (*court-patronage historian*).[61] Hal ini diperkuat dengan beberapa indikator. *Pertama*, sikap as-Suyuti yang tidak ingin berada di bawah kendali patronase Istana, sehingga ia memiliki relasi yang cukup tegang dengan para sultan Mamluk. *Kedua*, kecenderungan ortodoksi[62] as-Suyuti yang menjadikannya tidak terlalu berkompromi dengan kalangan istana dan menganggap hal tersebut sebagai sesuatu yang tidak diajarkan oleh para *salaf as-salih}*. Hal ini dengan jelas ia tunjukkan dalam kitab *Ma Rawahu al-Asatin* sebagaimana telah disebutkan.

Meski demikian, peran mazhab *mainstream* pada masa Dinasti

---

59 as-Suyuti, *Tarikh,* 333-334.

60 E.M. Sartain, *Jalal al-din as-Suyuti,* 21-22.

61 Contohnya seperti yang ditunjukkan oleh sebuah karya dengan *genre* yang sama yang ditulis oleh Ibn al-'Imran, *al-Inba fi Tarikh al-Khulafa',* sebuah karya sejarah yang secara khusus dipersembahkan kepada seorang khalifah 'Abbasiyah, yakni al-Mustanjid Billah. Di pengantar karya ini, secara eksplisit dijelaskan bagaimana pengarangnya memberikan stigma negatif kepada Bani Umayyah. Diduga kuat kitab ini merupakan karya pesanan sang Khalifah untuk kepentingan dalam membangun opini rakyatnya. Muhammad bin 'Ali Ibn al-'Imran, *al-Inba fi Tarikh al-Khulafa'* (Kairo: al-Afaq al-'Arabiyyah, 1999).

62 Label ortodoksi ini didasarkan kepada kesimpulan Sartain setelah menelusuri corak epistemologis dalam keilmuan as-Suyuti. Beberapa karakteristik utamanya antara lain penghormatannya kepada otoritas sebelumnya (*salaf salih*), terpengaruh oleh ide-ide para sufi (asketis), secara natural mengikuti tendensi dalam karya-karya ulama sebelumnya, dan beberapa karakteristik lainnya. Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 114.

Mamluk, dalam hal ini teologi Sunni, menjadi patronase pengetahuan dalam khazanah intelektual yang berkembang di dalamnya. Hal ini bisa dilihat dari perspektif Thomas Kuhn tentang paradigma sebagai payung yang menaungi jalannya seluruh pengetahuan.[63] Dalam konteks as-Suyuti, lingkar tradisionalis Sunni yang cenderung ortodoks turut andil dalam pembentukan tolok ukur dalam kebenaran yang ia yakini. Atas dasar inilah, ia memandang Dinasti Fatimiyyah sebagai pemberontak kepada kekuasaan yang sah.[64] Atas dasar ini juga ia menerapkan tolak ukur tertentu sebagai pakem untuk melihat realitas politik. Dalam banyak hal, as-Suyuti dan sejarawan tradisionalis lainnya, lebih merepresentasikan seorang "pengamat" dalam kapasitasnya sebagai seorang tradisionalis.

Sebagai tradisionalis yang cenderung ortodoks, as-Suyuti cenderung melihat para penguasa dalam bingkai religius, bahwa para khalifah dan sultan yang ia tuliskan sejarahnya, seluruhnya berstatus orang yang beriman (*al-khulafa al-umara al-mu'minin*)[65] yang secara ideal semestinya menjalankan aturan-aturan yang berlaku dalam agama. Hal inilah yang menjadi acuan sejarawan tradisionalis, seperti as-Suyuti, untuk melakukan idealisasi dalam melukiskan sejarah para penguasanya.

b) Kontroversi dengan Ulama Semasanya

As-Suyuti merupakan sosok yang dikelilingi berbagai kontroversi dengan ulama semasanya. Hal itu disebabkan oleh produktivitasnya dalam menulis. Melihat jumlah dan variasi karyanya, motivasi menulisnya tidak terlepas dari ambisi untuk menjadi ilmuwan besar. Hal ini tak terlepas kepercayaan diri dan pencapaian keilmuannya dalam bidang Tafsir, Hadis, Fiqh, Nahwu, dan Sejarah, sebagai upaya menandingi kapasitas penulis sebelumnya, termasuk para gurunya.

Sikap as-Suyuti menuai kritik sampai menimbulkan perselisihan dengan beberapa ulama semasannya seperti as-Sakhawi (w. 1497 M), Ibn al-Karki (w. 1516 M), dan al-Qastalaini (w. 1517 M). Tokoh-tokoh tersebut beranggapan bahwa kegiatan as-Suyuti di Perpustakaan al-Mahmudiyah Kairo, salah satu perpustakaan terbesar pada masa Dinasti Mamluk,

---

63 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution 3rd Edition* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 1-9.

64 as-Suyuti, *Tarikh,* 3-5.

65 *Ibid.,* 3.

adalah menyalin dan mengedit buku-buku orang lain menjadi karyanya, atau dalam dunia keilmuan sekarang disebut plagiasi.

Kritik tersebut direspon oleh as-Suyuti dengan beberapa karyanya, seperti *al-Kawi 'ala Tarikh as-Sakhawi, al-Jawab az-Zaki 'ala Qamamat Ibn al-Karaki,* dan *al-Qaul al-Mujmal fi al-Radd 'ala al-Muhmal*.[66] Ia melakukan pembelaan dengan mengatakan bahwa meskipun ia banyak meringkas atau mengedit karya-karya tersebut, namun ia selalu teliti dalam mencantumkan sumber aslinya.[67]

As-Sakhawi, seperti dilansir oleh Sartain, dalam karyanya *ad-Dau' al-Lami' fi A'yan Qarn at-Tasi',* mengatakan bahwa karya as-Suyuti tentang penolakan Ilmu Logika (*mantiq*) sekedar ringkasan dari karya Ibn Taimiyyah.[68] Sebagai bantahannya, as-Suyuti mengatakan bahwa pada waktu ia menulis karyanya, ia sama sekali belum pernah membaca kitab *ar-Radd 'ala al-Mantiqiyyin* karya Ibn Taimiyyah.[69] As-Sakhawi juga mengkritik kapasitas keilmuan as-Suyuti yang mayoritas diperoleh lewat membaca buku, sehingga sering terjadi kesalahan, bukan berdiskusi dengan para ulama semasanya. Ia menyebutkan bahwa beberapa karya as-Suyuti yang "dicuri" dari Ibn Hajar.[70]

As-Suyuti berpolemik dengan al-Qastalani. Ia keberatan dengan etika ilmiah al-Qastalani dalam menyadur atau mengutip sebuah sumber. As-Suyuti menganggap al-Qastalani tidak menggunakan sumber primer dalam tulisannya, melainkan bersandar kepada sumber sekunder, yakni karya as-Suyuti. Hal yang menjadi keberatan as-Suyuti adalah sikap al-Qastalani yang langsung menisbahkan suatu materi kepada sumber primer tersebut – dalam hal ini, ia mencontohkan perkataan dari al-Baihaqi – padahal menurut as-Suyuti, ia mendapatkan hal tersebut dari karya-karyanya dan merasa keberatan karena tidak diberikan semacam kredit dalam rujukan al-Qastalani.[71]

---

66 'Abdul Gani, *Mu'jam,* 98.

67 Ally, "The Culmination, 30.

68 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 54. Ally, "The Culmination, 30

69 'Ally, "The Culmination, 22.

70 *Ibid.,* 30-31.

71 Ma'mun al-Jannan, "Tarjamah al-Mu'allif", dalam Ahmad bin Muhammad al-Qastalani, *al-Mawahib al-Ladunniyyah bi al-Minah al-Muhammadiyyah,* juz. 1 (Beirut:

Polemik lain, yang berbau politis, dengan Ibrahim al-Karaki (w. 1516 M) yang ketika itu sempat melibatkan campur tangan Sultan Qait-bay. Berdasarkan informasi yang dilansir oleh Sartain, perdebatan terkait *taylasan* seperti dipaparkan di atas, sejatinya lebih merupakan titik perdebatan antara as-Suyuti dengan Ibn al-Karaki yang dituduh as-Suyuti telah mempengaruhi Sultan Qait-bay untuk melawan dirinya. Dalam pandangan as-Suyuti memakai pakaian tersebut adalah sunnah, sedangkan dalam perspektif al-Karaki, ia merupakan pakaian yang biasa dipakai oleh orang Yahudi.[72]

6. Karya-Karya as-Suyuti

'Abdul Gani menyebut as-Suyuti sebagai penulis yang sangat produktif. Ia hampir tidak meninggalkan satu pun bidang ilmu pengetahuan tanpa menuangkan karya ilmiah di dalamnya. Carl Brockelman menyebutkan karya as-Suyuti berjumlah 415 buku dan Ibn 'Iyas menyebutkan 600 buku.[73] Meski jumlah karyanya masih diperdebatkan, berdasarkan pengakuan as-Suyuti sendiri, ketika ia mengarang salah dalam satu karya sejarah dan auto-biografinya, *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah,* ia telah mengarang setidaknya 300 buah karya.[74]

Berikut ini adalah daftar sebagian besar karya-karya as-Suyuti yang diinventarisir oleh pengarangnya dalam beberapa penggalan auto-biografinya, yang dikategorisasi menjadi tujuh kelompok berdasarkan bidang disiplin ilmu yang ditekuninya yaitu:[75]

Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 7.

72 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 88-89.

73 'Abdul Gani, *Mu'jam*, 98.

74 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 1, 338.

75 *Ibid.,* 339-344.

No	Katalog	Karya-Karya
1	Tafsir, Qira'at, dan Ilmu Yang Terkait (Fann at-Tafsir wa Ta'alluqatihi wa al-Qira'at)	Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, ad-Durr al-Mansur fi at-Tafsir bi al-Ma'sur, Tarjuman al-Qur'an fi at-Tafsir, Asrar at-Tanzil, Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul, Mufhamat al-Aqran fi Mubhamat al-Qur'an, al-Muhazzab fi ma Waqa'a fi al-Qur'an min al-Mu'arrab, al-Iklil fi Istinbat at-Tanzil, Takmilat Tafsir Jalal al-din al-Mahalli, al-Tahbir fi 'Ulum al-Tafsir, Hasyiyah 'ala Tafsir al-Baydawi, Tanasuq ad-Durar fi Tanasub as-Suwar, Marasid al-Matali' fi Tanasub al-Maqati' wa al-Matali', Majma' al-Bahrain wa Matla' al-Badrain fi at-Tafsir, Mafatih al-Gaib fi at-Tafsir, al-Azhar al-Fa'ihah 'ala al-Fatihah, Syarh al-Isti'azah wa al-Basmalah, al-Kalam 'ala Awwal al-Fath, Syarh asy-Syatibiyyah, al-Alfiyyah fi al-Qira'at al-'Asyr, Khama'il az-Zuhri fi Fada'il as-Suwar, Fath al-Jalil, al-Qaul al-Fasih fi Ta'yin az-Zabih, al-Yad al-Busta fi as-Salat al-Wusta, Mu'tarak al-Aqran fi Musytarak al-Qur'an.
2	Hadis dan Ilmu Terkait (Fann al-Hadis wa Taalluqatihi)	Kasyf al-Mugatta fi Syarh al-Muwatta, Is'af al-Mubatta fi Rijal al-Muwatta, al-Tausyih 'ala al-Jami' al-Sahih, ad-Dibaj 'ala Sahih Muslim bin Hajjaj, Mirqat as-Su'ud 'ala Sunan Abi Daud, Syarh Ibn Majah, Tadrib ar-Rawi, Syarh Alfiyyah al-'Iraqy, al-Alfiyyah, at-Tahzib fi az-Zawaid 'ala at-Taqrib, 'Ain al-Isabah fi Ma'rifat as-Sahabah, Kasyf at-Talbis 'an Qalb Ahl at-Tadlis, Taudih al-Mudrak fi Tashih al-Mustadrak, al-Lali al-Masnu'ah fi al-Ahadis al-Maudu'ah, al-Nukat al-Badi'at fi al-Maudu'at, al-Zail 'ala al-Qaul al-Musaddad, al-Qaul al-Hasan fi al-Zabb 'an as-Sunan, Lubb al-Albab fi Tahrir al-Ansab, Taqrib al-'Azib, al-Mudrij ila al-Mudraj, Tazkirat al-Mu'tasi bi man Haddasa wa Nasi, Tuhfat al-Nabih bi Talkhis al-Mutasyabih, ar-Rawd al-Mukallil fi al-Mustalah, Muntaha al-Amal fi Syarh Hadis Innama al-A'mal, al-Mu'jizat wa al-Khasais an-Nabawiyyah, Syarh as-Sudur fi Syarh al-Mauta wa al-Qubur, al-Budur as-Safirah 'an Umur al-Akhirah, Ma Rawahu al-Wa'un fi Akhbar at-Ta'un, Fadl Maut al-Aulad, Khasais Yaum al-Jum'at, Minhaj as-Sunnah wa Miftah al-Jannah, Tamhid al-Farsi fi al-Khisal al-Mujibah li Zill al-'Arsy, Buzug al-Hilal, fi al-Khisal al-Mujibah li al-Zilal, Miftah al-Jannah fi al-I'tisam bi as-Sunnah, Matla' al-Badrain Fiman Yu'ta Ajrayn, Siham al-Isabah fi ad-Da'awat al-Mujabah, al-Kalim at-Tayyib, al-Qaul al-Mukhtar fi al-Ma'sur min ad-Da'awat wa al-Azkar, Azkar al-Azkar, at-Tibb an-Nabawi, Kasyf as-Salsalah fi Wasf az-Zalzalah, al-Fawaid al-Kaminah fi Imani Sayyidah Aminah, al-Musalsalat al-Kubra, Jiyad al-Musalsalat, Abwab as-Sa'adah fi Asbab asy-Syahadah, Akhbar al-Malaikat, as-Sagur al-Basimah fi Manaqib Sayyidah Aminah, Manahij as-Safa fi Takhrij Ahadis asy-Syifa, al-Asas fi Manaqib Bani al-'Abbas, Durr as-Sahabah fi man Dakhala Misr min as-Sahabah, Zawaid Syu'ab al-Iman li al-Bayhaqi, Lamm al-Atraf wa Damm al-Atraf, Atraf al-Asyraf, Jami' al-Masanid, al-Fawaid al-Mutakasirah fi al-Akhbar al-Mutawatirah, al-Azhar al-Mutanasirah fi al-Ahadis al-Mutawatirah, Takhrij Ahadis ad-Durr al-Fakhirah, Takhrij Ahadis al-Kifayah,

		al-Hisr wa al-Isya'ah fi Asyrat as-Sa'ah, ad-Durar al-Muntasirah fi al-Ahadis al-Musytahirah, Zawa'id ar-Rijal 'ala Tahzib al-Kamal, ad-Durr al-Munazzam fi al-Ism al-Mu'azzam, Juz' fi as-Salat 'ala al-Nabiiy, Man 'Asya min as-Sahabat Mi'at wa 'Isyrin, Juz' fi Asma al-Mudallisin, al-Luma' fi Asma'i man Wada', al-Arba'un al-Mutabayinat, Durar al-Bihar fi al-Ahadis al-Qusar, ar-Riyad al-Aniqah fi Syarh Asma Khair al-Khaliqah, al-Mirqat al-'Aliyyah fi Asma an-Nabawiyyah, al-Ayat al-Kubra fi Syarh Qissat al-Isra, Arba'una Hadisan min Riwayat Malik, Fihrist al-Marwiyyat, Bugyat ar-Raid fi al-Zail 'ala Majma' az-Zawa'id, Azhar al-Akam fi Akhbar al-Ahkam, al-Hibah as-Saniyyah fi al-Hai'ah as-Saniyyah, Takhrij Ahadis Syarh al-'Aqaid, Fad}l al-Jald, al-Kalam 'ala Hadis Ibn 'Abbas (Ihfaz Allah, Yahfazka), Arba'una Hadisan fi Fadl al-Jihad, Arba'una Hadisan fi Raf' al-Yadain fi ad-Dua'a, al-Ta'rif bi Adab at-Ta'lif, asy-Syariyat, al-Qaul al-Asybah, Kasyf an-Niqab 'an al-Alqab, Nasyr al-'Abir fi Takhrij Ahadis asy-Syarh al-Kabir, Man Wafaqat Kunyatuhu Kunyata Zaujihi min as-Sahabat, Zamm Ziyarat al-Umara, Zawaid Nawadir al-Usul li at-Tirmizi, Falq al-Sabah, Zamm al-Muksi, Adab al-Muluk,
3	Fiqih dan Ilmu Terkait (Fann al-Fiqh wa Ta'alluqatihi)	al-Azhar al-Guddah fi Hawasyi ar-Raudah, al-Hawasyi as-Sugra, Mukhtasar ar-Raudah, Mukhtasar at-Tanbih, Syarh at-Tanbih, al-Asybah wa an-Naza'ir, al-Lawami' wa al-Bawariq fi al-Jawami' wa al-Fawariq, Nazm ar-Raudah, Raf' al-Khasasah, al-Waraqat al-Muqaddimah, Syarh ar-Raud, Hasyiyah 'ala al-Qit'ah li al-Isnawi, al-'Azb al-Silsal fi Tashih Khilaf al-Mursal, Jam' al-Jawami', al-Yanbu' fi ma Zada 'ala al-Raudah min al-Furu', Mukhtasar al-Khadim, Tasynif al-Asma' bi Masa'il al-Ijma, Syarh at-Tadrib, al-Kafi, Zawa'id al-Muhazzab 'ala al-Wafi, al-Jami' fi al-Faraid, Syarh ar-Rahbiyyah fi al-Faraid, Mukhtasar al-Ahkam as-Sultaniyyah li al-Mawardi
4	Karya Terkait Isu Tertentu Yang Spesifik (al-Ajza al-Mufradah fi Masail Makhsusah)	Az-Zufr bi Qalam az-Zufr, al-Iqtinas fi Mas'alat at-Tamas, al-Mustatrafah fi Ahkam Dukhul al-Hasyafah, as-Sulalah fi Tahqiq al-Maqirr wa al-Istihalah, ar-Raud al-'Arid fi T}uhr al-Mahid, Bazl al-'Asjid fi Su'al al-Masjid, al-Jawab al-Hazm 'an Hadis Takbir Jazm, al-Qazafah fi Tahqiq Mahall al-Isti'azah, Mizan al-Mu'dilah fi Sya'n al-Basmalah, Juz' fi Salat ad-Duha, al-Masabih fi Salat at-Tarawih, Bast al-Kaffi fi Itmam as-Saffi, al-Lam'ah fi Tahqiq ar-Rak'ah li Idrak al-Jumu'ah, Wusul al-Amany bi Usul at-Tahany, Bulgat al-Muhtaj fi Manasik al-Hajj, al-Sallaf fi at-Tafsil Bayna as-Salat wa at-Tawaf, Syadd al-Aswab fi Sadd al-Abwab fi Masjid an-Nabawi, Qat' al-Mujadalah 'inda Tagyir al-Mu'amalah, Izalat al-Wahn 'an Mas'alat ar-Rahn, Bazl al-Himmah fi T}alab al-Bara'ah, az-Zimmah, al-Insaf fi Tamyiz al-Auqaf, Anmuzaj al-Labib fi Khasais al-Habib, az-Zuhr al-Basim Yuzawwij fihi al-Hakim, al-Qaul al-Madiyy fi al-Huns fi al-Madiyy, al-Qaul al-Musyriq fi Tahrim al-Isytigal bi al-Mantiq, Fasl al-Kalam fi zamm al-Kalam, Jazil al-Mawahib fi Ikhtilaf al-Mazahib, Taqrir al-Isnad fi Taysir al-Ijtihad, Raf' Manar ad-Din wa Hadm Bina al-Mufsidin, Tanzih al-Anbiya 'an Tasfih al-Agniya, Zamm al-Qada,

		Fadl al-Kalam fi Hukm as-Salam, Natijat al-Fikr fi al-Jahr bi az-Zikr, Tayy al-Lisan 'an Zamm at}-Taylasan, Tanwir al-Halak fi Imkan Ru'yat an-Nabi wa al-Malak, Adab al-Fatya, Ilqam al-Hajar liman Zakka Sabab Abi Bakr wa Umar, al-Jawab al-Hatim fi Su'al al-Khatam, al-H}ujaj al-Mubayyinah fi Tafdil Makkah wa al-Madinah, Fath al-Magaliq min Anti Taliq, Fasl al-Khitab fi Qatl al-Kilab, Sayf an-Nazar fi al-Farq Bayna as-Subut wa at-Tikrar.
5	Ilmu Bahasa dan Ilmu Terkait (fann al-'arabiyyah wa ta'alluqatihi)	Syarh Alfiyyah Ibn Malik, al-Faridah fi an-Nahw wa at-Tasrif wa al-Khatt, an-Nukat 'ala al-Alfiyyah, wa al-Kafiyah, wa asy-Syafiyah, wa asy-Syuzur wa an-Nuzhah, al-Fath al-Qarib 'ala Mugn al-Labib, Syarh Syawahid al-Mugni, Ham' al-Hawami' Syarh Jam' al-Jawami', Syarh al-Milhah, Mukhtasar al-Milhah, Mukhtasar al-Alfiyyah wa Daqa'iqiha, al-Akhbar al-Marwiyyah fi Sabab Wad' al-'Arabiyyah, al-Masa'id al-'Aliyyah fi Qawa'id an-Nahwiyyah, al-Iqtirah fi Usul an-Nahw wa Jadalihi, Raf' as-Sinnah fi Nusb az-Zinah, al-Syam'ah al-Mudi'ah, Syarh Kafiyah Ibn Malik, Durr at-Taj fi I'rab Muskil al-Minhaj, Mas'alatu Darbi Zaidan Qaiman, al-Silsilah al-Musyihah, asy-Syuhd, Syaz al-'Urf fi Isbat al-Ma'na li al-Harfi, at-Tausyih 'ala at-Taudih, as-Sayf as-Saqil fi Hawasyi Ibn 'Aqil, Hasyiah 'ala Syarh asy-Syuzur, Syarh al-Qasidah al-Kafiyah fi at-Tasrif, Qatr an-Nada fi Wurud al-Hamzah fi an-Nida, Syarh Tasrif al-'Uzza, Syarh Daruriyy at-Tasrif li Ibn Malik, Ta'rif al-A'jam bi Huruf al-Mu'jam, Nukat 'ala Syarh asy-Syawahid li al-'Aini, Fajr as-Samad fi I'rab Akmal al-H} amd, as-Zund al-Wari fi al-Jawab 'an Su'al as-Sukandariyy
6	Ushul Fiqh, Bayan, dan Tasawuf (fann al-usul wa al-bayan wa at-tasawwuf)	Syarh Lam'at al-Isyraq fi al-Isytiqaq, al-Kawakib as-Sati' fi Nazm Jam' al-Jawami', Syarh al-Kawakib al-Waqad fi al-I'tiqad, Nukat 'ala at-Talkhis, 'Uqud al-Juman fi al-Ma'ani wa al-Bayan, Syarh Abyat Talkhis al-Miftah, Nukat 'ala Hasyiyah al-Mutawwal, Hasyiyah 'ala Mukhtasar al-Badi'iyyah, Ta'yid al-Haqiqah al-'Aliyyah wa Tasyid at-Tariqah asy-Syaziliyyah, Tasyid al-Arkan fi Laysa fi al-Imkan Abda' mimma Kana, Darj al-Ma'ali fi Nusrat al-Gazali 'ala al-Munkir al-Mutagali, al-Khabar al-Dall 'ala Wujud al-Qutb wa al-Autad wa al-Nujaba wa al-Abdal, Mukhtaar al-Ihya, al-Ma'aini al-Daqiqah fi Idrak al-Haqiqah, al-Nuqayah fi Arba'ata 'Asyara 'Ilman, Syawarid al-Fawaid, Qala'im al-Fara'id, Nazm at-Tazkirah (al-Fulk al-Masyhun), al-Jam' wa at-Tafriq fi al-Anwa' al-Badi'ah
7	Sejarah dan Sastra (fann al-tarikh wa al-adab)	Tarikh as-Sahabah, Tabaqat al-Huffaz, Tabaqat an-Nuhat al-Kubra wa al-Wusta wa as-Sugra, Tabaqat al-Mufassirin, Tabaqat al-Usuliyyin, Tabaqat al-Kuttab, Hilyat al-Auliya, Tabaqat Syu'ara al-'Arab, Tarikh al-Khulafa', Tarikh Misr (Kitab ini; Husn al-Muhadarah), Tarikh Suyut, Mu'jam Syuyukhi al-Kabir Yusamma Hatibu Layl wa Jarif Sayl, al-Mu'jam as-Sagir Yusamma al-Muntaqa, Tarjamat an-Nawawi, Tarjamat al-Bulqayni, al-Multaqit min ad-Durar al-Kaminah, Tarikh al-'Umr zayl 'ala Inba al-Gumr, Raf' al-Bas 'ala Bani al-'Abbas, an-Nafhah al-Miskiyyah wa at-Tuhfah al-Makkiyyah, Durar al-Kalim wa Gurar al-Hikam, Diwan Khatb, Diwan Syi'r, al-Maqamat,

		ar-Rihlah al-Fayumiyyah, ar-Rihlah al-Makkiyyah, ar-Rihlah ad-Dimyatiyyah, ar-Rasail il Ma'rifat al-Awa'il, Mukhtasar Mu'jam al-Buldan, Yaqut asy-Syamarikh fi 'Ilm al-Tarikh, al-Jumanah, Risalah fi Tafsir Alfaz al-Mutadawilah, Maqati' al-Hijaz, Nur al-Hadiqah min Nazm al-Qaul, al-Mujmal fi ar-Radd 'ala al-Muhmal, al-Muna fi al-Kuna, Fadl asy-Syatta, Mukhtasar Tahzib al-Asma li al-Nawawi, al-Ajwibah al-Zakiyyah 'an al-Algaz al-Subkiyyah, Raf' Sya'n al-Habasyan, Ahasin al-Aqbas fi Mahasin al-Iqtibas, Tuhfat al-Muzakir fi al-Muntaqa min Tarikh ibn 'Asakir, Syarh} Bint Su'ad, Tuhfat az-Zurafa bi Asma al-Khulafa, Qasidah Ra'iyah, Mukhtasar Syifa al-Galil fi zamm as-Sahib wa al-Khalil.

Menarik untuk dicatat bahwa karya terkait Ilmu Hadis mendominasi daftar karya di atas. Ini mengindikasikan minat terbesar as-Suyuti, seperti disinggung sebelumnya, ada pada Ilmu Hadis. Karya terkait Ilmu Kalam hanya satu yang berisi penolakan terhadap disiplin kontroversial tersebut. Fakta ini semakin mengukuhkan dirinya sebagai tradisionalis yang memiliki kepakaran dalam banyak disiplin keilmuan yang transmisional *(an-naqliyyah)* dan tidak memiliki minat terhadap disiplin ilmu rasional *(al-'aqliyyah)* yang diwakili oleh ilmu-ilmu yang secara genealogis berasal dari khazanah Hellenistik Yunani, seperti Ilmu Kalam dan Logika.

Katalog terakhir disebut as-Suyuti sebagai kategori sejarah dan sastra. Di satu sisi, hal ini mengindikasikan bahwa as-Suyuti memosisikan disiplin sejarah sebagai sebuah disiplin mandiri ketika itu. Meskipun demikian, sejarah tidak masuk disiplin ilmu yang menjadi kepakarannya. Dalam hal ini, ada dua asumsi yang bisa diajukan: *pertama,* minat as-Suyuti terhadap sejarah merupakan sebuah "implikasi" dari kepakarannya dalam Ilmu Hadis. Dalam istilah Syakir Mustafa, as-Suyuti merepresentasikan kelompok *'ulama ad-din* yang melebarkan wilayah kajiannya *(yatawassa')*;[76] *kedua,* sebagaimana disiplin Tasawuf dan Sastra, sejarah merupakan disiplin yang kurang diminati as-Suyuti, sehingga ia tidak masuk ke dalam kategori disiplin ilmu yang – berdasarkan pengakuannya – telah ia kuasai dan memiliki kepakaran *(tabahhur)* di dalamnya, sekalipun ia memiliki tulisan terkait disiplin tersebut.

76 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 98.

B. Kitab *Tarikh al-Khulafa'*

Kitab *Tarikh al-Khulafa'* (sejarah para *khalifah*) merupakan salah satu karya sejarah as-Suyuti yang mendeskripsikan sejarah penguasa Islam sejak al-Khulafa ar-Rasyidun sampai 'Abbasiyyah di Mesir yang dikemas secara kronografis. Berdasarkan informasi Syakir Mustafa, kitab ini telah diredaksi ulang *(tahqiq)* oleh Muhammad Muhyiddin 'Abdul Hamid di Kairo tahun 1964 M. Sebelumnya, ia dicetak di Calcutta (1897 M), Lahore (1886 M), Mesir (1305 H), Delhi (1306 H), dan telah diterjemahkan dan terbit dalam bahasa Inggris pada tahun 1881 M.[77] Sumber yang digunakan dalam studi ini adalah edisi yang diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, tahun 2012 dan diedit oleh Wa'il asy-Syarqi.[78]

1. Motif dan Waktu Penulisan Kitab

Berdasarkan pengantar yang dibuat oleh As-Suyuti, bahwa motif utama penulisan karya ini adalah untuk mengisi kekosongan literatur sejarah para penguasa Islam, sebagaimana petikan kalimat berikut:

> "Terdapat beberapa hal yang menjadi motif yang mendorong penulisan kitab ini. Di antaranya adalah bahwa pengetahuan riwayat hidup para tokoh terkemuka dalam umat ini merupakan sesuatu yang patut diketahui dan juga disukai. Telah banyak ulama yang menulis sejarah hidup mereka, akan tetapi tulisan-tulisan tersebut banyak bercampur sehingga tidak memenuhi harapan ... Oleh karenanya, saya berinisiatif menuliskan riwayat mereka dalam buku-buku tersendiri ... riwayat yang belum ditulis dalam literatur tersendiri adalah sejarah para khalifah, padahal keingintahuan orang akan cerita mereka sangat kuat, oleh sebab itu saya menulis buku ini secara terpisah".[79]

Salah satu kelebihan as-Suyuti adalah produktivitasnya dalam menulis. Tulisannya sangat kreatif, termasuk penulisan beberapa karya dengan materi yang "baru". Kebaruan itu sebenarnya masih dalam konteks peringkasan dan pemilahan materi dari karya-karya terdahulu yang masih bersifat universal. Tidak ditemukan indikasi politis dalam

---

77 Mustafa, *at-Tarikh,* juz. 3, 184.

78 as-Suyuti, *Tarikh,* 90.

79 *Ibid.,* 3.

penulisan karya ini. Sebagaimana diakui, bahwa pertimbangan penulisan karya ini lebih pada peluang segementasi pembaca yang belum ditemukan karya khusus mengenai para khalifah. Seperti ia tulis dalam pengantar di atas, bahwa karya ini diperuntukkan bagi khalayak umum yang menyukai sejarah para penguasa Islam, bukan para pakar tertentu.

Waktu penulisan karya ini tidak diketahui dengan pasti. Sartain merekonstruksi beberapa informasi dari asy-Syazili, bahwa kitab *Tarikh al-Khulafa'* merupakan satu di antara karya as-Suyuti yang ditulis antara 1470 M sampai 1485 M, bersama karyanya yang lain seperti *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Ilmu al-Qur'an), *Jam' al-Jawami'* (Hadis), *'Uqud al-Juman* (Retorika), dan karya lainnya. Melalui distribusi karya-karya inilah, menurut Sartain, profesi as-Suyuti sebagai sarjana Islam dikenal luas di Syiria, Hijaz, Yaman, India, dan Afrika Barat.[80] Ia juga menyadur informasi, bahwa pada 1477/78 M ada seorang murid as-Suyuti bernama Yahya bin Abi Bakr berasal dari kawasan Magrib yang mengunjunginya dan membawa beberapa koleksi karyanya termasuk *Tarikh al-Khulafa'*.[81] Beberapa informasi eksternal ini mengindikasikan bahwa kitab tersebut selesai ditulis sebelum 1477 M.

Meskipun demikian, anggapan tersebut perlu direkonstruksi. Keseluruhan masa hidup as-Suyuti melewati masa pemerintahan lima khalifah; al-Mustakfi Billah (1441-1451 M/745-755 H), al-Qaim bi Amrillah (1451-1455 M/755-759 H), al-Mustanjid Billah (1455-1479 M/759-774 H), al-Mutawakkil 'ala Allah (1479-1498 M/ 774-903 H), dan al-Mustamsik Billah (1498-1509 M/903-914 H). Narasi *Tarikh al-Khulafa* berakhir pada Khalifah al-Mutawakil, meskipun ia juga menyinggung Khalifah al-Mustamsik sebagai penggantinya. Pada akhir pembahasan 'Abbasiyyah di Mesir, tentang Khalifah al-Mutawakkil, ia menulis begini:

> " ...sang khalifah (al-Mutawakkil) meninggal pada hari Rabu di akhir Muharram pada tahun 903 H (1498 M – penj.). Ia mewasiatkan kekhalifahan kepada anaknya, Ya'qub yang bergelar al-Mustamsik Billah. Inilah yang bisa saya lakukan dalam menulis sejarah para khalifah Islam..."[82]

---

80 Sartain, *Jalal al-Din as-Suyuti,* vol. 1, 48.

81 *Ibid.,* 48.

82 as-Suyuti, *Tarikh,* 336.

Pencantuman narasi Khalifah al-Mutawakil yang wafat pada 1498 M dengan sendirinya membatalkan anggapan bahwa kitab tersebut selesai ditulis sebelum 1477 M. As-Suyuti menyebut khalifah al-Mustanjid (1455-1479 M.) sebagai khalifah di masa ia hidup (*khalifat al-'asr*).[83] Diduga kuat, kitab ini mulai ditulis pada masa al-Mustanjid. Selain itu, meskipun tidak memberikan penjelasan, as-Suyuti menyebutkan khalifah Ya'qub bergelar al-Mustamsik Billah sebagai pengganti al-Mutawakkil 'ala Allah. Penulisan kitab ini berakhir sampai masa Khalifah al-Mustamsik Billah, khalifah terakhir yang didapati as-Suyuti. Ia sendiri wafat sekitar empat tahun terakhir (1505 M) masa kepemimpinan al-Mustamsik (1509 M).

Berdasarkan uraian di atas, ada dua asumsi mengenai penulisan kitab ini. *Pertama*, ia ditulis sepanjang pemerintahan tiga khalifah, yakni dari masa al-Mustanjid sampai masa al-Mustamsik. *Kedua*, diduga kuat penulisan kitab ini dilakukan secara bertahap dan terus menerus sampai ia meninggal pada masa al-Mustamsik. Jadi, kitab yang beredar wilayah Magrib pada 1477 M merupakan "draft" yang belum diselesaikan.

2. *Khalifah* dan *Khilafah*

As-Suyuti secara distingtif membedakan antara kekhalifahan *(khilafah)*, kekaisaran/kerajaan *(al-mulk)*, dan kesultanan *(sultanah)*.[84] Hal ini berimplikasi juga terhadap perbedaan istilah khalifah dan sultan. Dikotomi ini dilandaskan pada aspek doktriner yang dideduksi dari beberapa riwayat para sahabat mengenai persoalan tersebut. Ia menarik garis demarkasi antara khalifah dan raja/kaisar *(malik)*. Perbedaannya terletak pada kredibilitasnya dalam memegang amanah masyarakat yang disimbolkan dengan kas negara. Ia menyimpulkan hal tersebut dari sebuah riwayat yang berasal dari Umar bin Khattab berikut ini:[85]

> Ibn Sa'ad meriwayatkan dari Zazdan dari Salman bahwa Umar berkata kepadanya: "Apakah saya ini seorang raja atau khalifah?", Salman berkata: "jika engkau mengambil dari bumi kaum muslim satu dirham atau lebih, lalu engkau pergunakan uang itu bukan pada tempatnya,

---

[83] *Ibid.,* 334.

[84] as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 2, 125-126.

[85] *Ibid.,* juz. 2, 125, as-Suyuti, *Tarikh,* 90. Lihat teks asli di lampiran no. 1, "Landasan *naqli* Tentang *Khalifah* dan *Khilafah*", 327.

> maka engkau adalah raja bukan khalifah". Mendengar hal tersebut, Umar menangis.

Dengan demikian, citra seorang raja terkesan tirani, lalim dan kejam, sedangkan khalifah dicitrakan sebagai sosok yang dikontraskan dengan karakteristik negatif tersebut. Motif asketik dan faktor agamis merupakan salah satu landasan utama yang membedakan antara khalifah dan raja/kaisar.

Pencitraan raja atau kaisar dengan karakter tirani dan khalifah dengan karakter asketik terlihat jelas dalam riwayat yang juga dijadikan landasan oleh as-Suyuti berikut ini:[86]

> Ibn Sa'ad meriwayatkan dari Sufyan bin Abi al-Irja, ia berkata bahwa Umar berkata: "aku tidak tahu apakah aku ini seorang raja atau khalifah". Jika ternyata aku adalah seorang raja, maka aku ada dalam masalah besar. Salah seorang yang hadir di tempat itu berkata: "wahai Amirul Mukminin, sesungguhnya terdapat perbedaan di antara keduanya". "Lalu apa perbedaannya", kata Umar. "Seorang khalifah tidak akan mengambil kecuali dengan cara yang benar dan menggunakannya dengan cara yang juga benar. Sedangkan seorang raja adalah mereka yang mengambil hak orang lain dengan seenaknya dan memberikan harta yang dimilikinya dengan cara yang sewenang-wenang pula", alu Umar pun terdiam.

Istilah sultan dalam perspektif as-Suyuti merupakan sebuah gelar bagi berbagai pangkat penguasa. Ia terkadang digunakan oleh penguasa yang membawahi beberapa kerajaan *(muluk)*. Dengan demikian, secara esensial, ia semakna dengan raja *(malik al-muluk)*. Wilayah kekuasaan seorang sultan sebanding dengan luas wilayah kekuasaan nasional yang membawahi beberapa kawasan regional, seperti wilayah Mesir, Syiria, Afrika, Andalusia, dan sebagainya. Ia mengatakan bahwa jika seorang sultan memiliki jumlah tentara 10.000 prajurit, seperti dimiliki Persia (Sasani), maka pangkat kesultanannya lebih tinggi *(a'zam fi as-sultan),* sehingga diberi gelar Sultan Besar *(sultan al-a'zam)*. Jika kekuasaannya lebih luas, maka ia dinamakan Sultan dari Sultan *(sultan as-salatin),* seperti Kesultanan Saljuq.[87]

---

86 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 2, 126, as-Suyuti, *Tarikh,* 90. Lihat teks asli di lampiran no. 1, "Landasan *naqli* Tentang *Khalifah* dan *Khilafah"*, 327.

87 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 2, 126.

As-Suyuti menyamakan istilah kesultanan dengan penguasa sebuah imperium atau dinasti yang memiliki kekuasaan, baik secara nasional seperti Kesultanan Andalusia, Mesir, Syiria, atau trans-nasional seperti Kesultanan Saljuq. Pangkat Sultan berada di atas Raja, karena ia membawahi beberapa kerajaan *(malik al-muluk)*. Tolok ukur lain yang menjadi landasan dikotomi tiga istilah tersebut adalah aspek doktriner. Jika seorang khalifah adalah mereka yang menjadi wakil Tuhan dan membawa keadilan, maka raja dan sultan merupakan pemimpin sekuler dan jauh dengan cita-cita Islam.

Ketika membahas khalifah, as-Suyuti tidak mempersoalkan batas-batas wilayah kekuasaan dan instrumen atau inventaris istana, sebagaimana ketika membincang raja dan sultan. Padahal secara wilayah kekuasaan, khalifah bisa dikatakan memiliki luas wilayah yang sama dengan kesultanan, bahkan bisa melebihi, sebagaimana terlihat pada kekuasaan Umayyah dan 'Abbasiyyah. Khalifah dan kekhalifahan diposisikan oleh as-Suyuti sebagai sebuah sistem politik yang sesuai dengan cita-cita Islam.

Salah satu "syarat" khalifah adalah mereka harus memiliki silsilah yang terhubung kepada etnis Quraisy. Hal ini ia kemukakan pada bagian pengantar dengan bersandar pada sebuah hadis.[88] Hal inilah yang membuat as-Suyuti menganggap kekhalifahan Bani Umayyah dan Bani 'Abbasiyyah sebagai khalifah yang "sah" pasca Rasulullah dan al-Khulafa ar-Rasyidun. Ketika menjelaskan Dinasti Mamluk, ia tetap memasukkannya di bawah tajuk Kekhalifahan Dinasti 'Abbasiyyah dan menguraikan pembahasan berdasarkan tajuk para khalifah, bukan para sultan.

Hal tersebut menjadi alasan as-Suyuti memilah materi sejarah. Ia enggan mencantumkan Dinasti Ayyubiyyah yang merupakan penguasa Mesir sebelum Mamluk. Alasan gen Quraisy membuat as-Suyuti mengeluarkan Dinasti 'Ubaidiyyah dari keluarga khalifah Islam. Bersama beberapa alasan lainnya, alasan silsilah Bani 'Ubaid membuat as-Suyuti mengeluarkan cap pemberontak kepada salah satu dinasti yang pernah menjadi penguasa Mesir tersebut. Ia menyebutnya *al-daulah al-khabisah* (dinasti kotor).[89] Pandangan ini dipengaruhi hegemoni Sunni yang menjadi paradigma as-Suyuti. Dengan kecenderungan ini, polarisasi antara positif dan negatif dalam narasi as-Suyuti bisa terlacak.

---

88 as-Suyuti, *Tarikh,* 6-7.

89 *Ibid.,* 341.

3. Materi *Tarikh al-Khulafa'*

Berdasarkan perspektif di atas, maka tak heran jika dalam *Tarikh al-Khulafa',* as-Suyuti hanya mengakui tiga keluarga besar kekhalifahan Islam yaitu al-Khulafa ar-Rasyidun, Dinasti Umayyah, dan Dinasti 'Abbasiyyah.[90] Beberapa kekuasaan lain yang dianggap sebagai kekuasaan ilegal hanya diuraikan secara singkat di akhir. Secara umum sistematika materi sejarah kitab ini sebagai berikut:

No	Tajuk	Keterangan
1	Pengantar	Penjelasan mengenai persoalan khilafah; legalitas, durasi, dan legitimasi Dinasti Umayyah, 'Abbasiyyah, dan persoalan lainnya.
2	Al-Khulafa ar-Rasyidun Mu'awiyah	Informasi biografis 4 khalifah (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali) disertai keutamaan mereka berdasarkan al-Qur'an dan Hadis
3	Dinasti Umayyah (Mu'awiyah dan keturunannya)	Informasi biografis 3 khalifah Umayyah dari keturunan Mu'awiyah
4	Kekhalifahan 'Adullah bin Zubair	Informasi biografis 'Abdullah bin Zubair dan kekhalifahannya
5	Dinasti Umayyah (Marwan dan penerusnya)	Informasi biografis 10 khalifah Umayyah penerus Marwan bin Hakam
6	Dinasti 'Abbasiyyah (Baghdad dan Mesir)	Informasi biografis 53 khalifah Bani 'Abbas (Baghdad dan Mesir) dan beberapa even penting lain.
7	Penjelasan Bangsa Tartar	Uraian tentang Bangsa Tartar, mencakup asal-usul, karakteristik, dan kronologi penghancuran mereka terhadap kota Baghdad.
8	Dinasti Umayyah di Andalusia	Informasi sekilas tentang para khalifah Umayyah di Andalusia
9	Dinasti "Kotor" 'Ubaidiyyah	Informasi sekilas penguasa Bani 'Ubaid
10	Dinasti Tabataba al-'Alawiyyah	Informasi sekilas penguasa Dinasti Tabataba
11	Dinasti Tabaristaniyyah	Informasi sekilas penguasa Dinasti Tabaristan

90 as-Suyuti, *Tarikh,* 7-12.

As-Suyuti menjadikan tiga tajuk utama dalam karyanya yakni al-Khulafa ar-Rasyidun, Umayyah, dan 'Abbasiyyah. Menurutnya, hanya tiga dinasti itulah yang memenuhi kriteria kekhalifahan sejati. As-Suyuti meyakini bahwa legalitas kekhalifahan hanya dipegang oleh kelompok Quraisy *(a'immat al-Quraisy)*.[91] Selain itu, kekhilafahan harus sejalan dengan cita-cita Islam yang dianggap ideal olehnya.

Dengan kriteria yang sedemikian ketat itu, pantas jika ia mengabaikan beberapa kekuasaan lain yang pernah menjadi aktor utama dalam sejarah Islam, seperti Bani Fatimiyyah atau 'Ubaidiyyah, Saljuk, Ayyubiyyah, dan lainnya. Semua kekuasaan ini dianggap sebagai pemberontak terhadap kekhalifahan yang sah.[92]

Narasi sejarah as-Suyuti menunjukkan diskontinuitas sejarah Mesir dalam konteks kekhalifahan. Hal ini ditunjukkan oleh as-Suyuti yang tidak mencantumkan secara proporsional sejarah penguasa Dinasti Ayyubiyyah[93] dan Dinasti Fatimiyyah[94] sebagai dua dinasti kekuasaan di Mesir, sebelum Kekhalifahan 'Abbasiyyah.

Meskipun demikian, penjelasan sekilas mengenai dua dinasti tersebut dikemukakan dalam kitabnya yang lain, yakni *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah*.[95] Ia tidak menyebut keduanya sebagai kekhalifahan. Keduanya diidentifikasi dengan tajuk *"zikr umara Misr min hini malakaha*

---

91 *Ibid.,* 6-7.

92 *Ibid.,* 3-4.

93 Dinasti Ayyubiyyah didirikan oleh Salahuddin yang pada tahun 1175 M, meminta penguasa 'Abbasiyyah untuk melantik dirinya sebagai penguasa Mesir, Maroko, Nubia, Arab Barat, Palestina, dan Suriah Tengah. Ketika itu a mendeklarasikan dirinya sebagai Sultan dan 10 tahun kemudian berhasil menaklukan Mesopotamia dan membawahi beberapa kerajaan. Hitti *History,* 829-831.

94 Dinasti ini disebut Hitti sebagai dinasti Syi'ah yang didirikan oleh Sa'id bin H}usain di Tunisia pada tahun 909 M. dan ketika itu menjadi salah satu tandingan kekuasaan Dinasti 'Abbasiyyah yang terpusat di Baghdad. Pada awalnya, ia berasal dari gerakan yang dibidani oleh seorang propagandis dari sekte Ismai'liyyah, Abu 'Abdillah Husain asy-Syi'i, seorang penduduk San'a, Yaman, yang di awal abad ke-9 M memplokamirkan dirinya sebagai al-Mahdi. Bersama Sa'id bin H}usain, ia berhasil meruntuhkan Dinasti Aglabiyyah. Sa'id kemudian memplokamirkan berdirinya kekuasaan baru dan menyebut dirinya sebagai 'Ubaidillah al-Mahdi dan mengaku keturunan Fatimah melalaui Husain dan Ismai'l. Bagi yang tidak mempercayainya sebagai keturunan Fatimah, ia juga disebut Dinasti 'Ubaidiyyah. Hitti, *History,* 788.

95 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 2, 3-39.

Banu Ayyub ila an ittakhazaha al-Khulafa al-'Abbasiyyun dar al-Khilafah (pembahasan terkait para pemimpin Mesir sejak dikuasai oleh Bani Ayyub sampai masa Khalifah 'Abbasiyyah yang membawa Mesir kepada fase kekhalifahan). As-Suyuti mengidentifikasi kekuasaan Bani Ayyub sebagai kesultanan[96] dan kekuasaan Bani 'Ubaid sebagai pemberontak.[97]

As-Suyuti menyebut kekuasaan Bani 'Ubaid sebagai *ad-daulah al-khabisah* (dinasti kotor).[98] Berikut penjelasannya:

> Di dalam kitab ini, saya tidak cantumkan mereka yang mengaku-aku sebagai khalifah, padahal sebenarnya mereka adalah kaum pemberontak. Sebagaimana yang terjadi pada mayoritas kelompok 'Alawiyyin dan sebagian kelompok 'Abbasiyyin. Saya juga tidak mencantumkan khalifah-khalifah dari kalangan 'Ubaidiyyin, sebab alasan-alasan berikut: *Pertama*, mereka bukan berasal dari keturunan Quraisy meskipun sebagian menyebut mereka sebagai keturunan Fatimah, padahal nenek moyang mereka adalah orang Majusi ... *Kedua*, mayoritas mereka adalah orang zindiq yang keluar dari syari'at Islam ... *Ketiga*, pembai'atan mereka terjadi ketika kekhalifahan 'Abbasiyyah masih berkuasa dan dibai'at oleh umat Islam sebelum Bani 'Ubaid ... *Keempat*, adanya sebuah hadis yang mengatakan bahwa kekhalifahan berhenti di Bani 'Abbas. Maka jika ada yang mengaku khalifah ketika mereka masih berkuasa, maka ia adalah pemberontak.[99]

Berdasarkan empat alasan tersebut, terlihat ideologi as-Suyuti yang bercorak tradisionalis Sunni sebagai landasan konsep kekhalifahan. Salah satu pokok persoalan para sejarawan dalam memosisikan Bani 'Ubaid adalah terkait status nasabnya. Sebagian menolak kebenaran nasab para pemimpin Bani 'Ubaid yang mengklaim sampai kepada Fatimah, dan sebagian lagi mengiyakan.

Menurut Philip K. Hitti, dalam hal ini para sejarawan terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama,* mereka yang mendukung keabsahan nasab

---

96 *Ibid.,* 3-16.

97 as-Suyuti, *Tarikh,* 5.

98 *Ibid.,* 341.

99 *Ibid., Tarikh,* 3-5. Lihat teks aslinya di lampiran no. 2, "Alasan Tidak Mencantumkan Dinasti 'Ubaidiyyah", 327.

tersebut, seperti Ibn al-Asir, Ibn Khaldun, dan al-Maqrizi. *Kedua,* mereka yang menolak, seperti Ibn Khallikan, Ibn al-Izari, as-Suyuti, dan Ibn Tagri-Birdi.[100]

Menurut Hitti, perselisihan tersebut muncul setelah 1011 M, ketika Khalifah, al-Qadir dari 'Abbasiyyah mengeluarkan sebuah manifesto di Baghdad yang ditandatangani beberapa tokoh Sunni dan Syiah yang menyatakan bahwa saingannya yang orang Mesir, yakni al-Hakim bukan keturunan Fatimah as-Zahra, tetapi keturunan Daisan, seorang pelaku bid'ah.[101] Hal ini menunjukkan bahwa kontroversi keabsahan nasab itu dipengaruhi oleh pertarungan politik antara Bani 'Ubaid di satu sisi yang hendak menegakkan kekuasaan tandingan, dan Bani 'Abbas di sisi lain yang merasa terancam kekuasaannya.

Pembatasan as-Suyuti terhadap kriteria khalifah berimplikasi kepada daftar nama-nama khalifah Bani Umayyah yang dianggap memiliki kekuasaan yang sah. Hal ini terlihat dalam polemik terkait khalifah pengganti Yazid bin Mu'awiyah. Dalam *Tarikh al-Khulafa',* as-Suyuti mencantumkan 14 orang khalifah dari Bani Umayyah. Uniknya, ia mencantumkan nama 'Abdullah bin Zubair dalam tajuk tersebut dan enggan menyebutkan Marwan bin Hakam.[102] Padahal, figur ini menempati peran penting dalam perkembangan Kekhalifahan Bani Umayyah.[103]

Berdasarkan informasi as-Suyuti, ketika Yazid menjadi khalifah, 'Abdullah bin Zubair tidak mau membaiatnya dan melarikan diri ke kawasan Hijaz (Mekkah dan Madinah). Meskipun ia tidak berencana membuat kekuasaan tandingan dengan mengajak orang membaiat dirinya, namun ia juga tidak bersedia mengakui Yazid. Setelah Yazid meninggal,

---

100 Hitti, *History* , 788.

101 *Ibid*., 789.

102 as-Suyuti, *Tarikh,* 135.

103 Meskipun tidak pernah diakui sebagai khalifah secara umum, akan tetapi khalifah turunan Marwan atau Bani Marwan yang diawali oleh 'Abdul Malik bin Marwan, merupakan generasi yang mengembalikan kembali kejayaan kekhalifahan Umayyah setelah rapuh dikarenakan perang sipil. Dengan demikian, beberapa sejarawan modern semisal Hodgson dan Watt, membagi kekhalifahan Bani Umayyah menjadi dua; fase Sufyaini dan fase Marwani. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Pertama,* terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 326, Montgomery Watt, *Kejayaan Islam,* terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 21-22.

kekuasaan terpecah menjadi dua. Penduduk Syiria dan Mesir membaiat Mu'awiyah bin Yazid. Masyarakat di Hijaz, Yaman, Irak dan Khurasan menyatakan ketaatan terhadap 'Abdullah bin Zubair yang membaiat dirinya menjadi khalifah. Meskipun demikian, setelah Mu'awiyah bin Yazid wafat, penduduk Syiria dan Mesir mengakui otoritas 'Abdullah bin Zubair di Hijaz.[104]

'Abdullah bin Zubair digambarkan oleh as-Suyuti sebagai sosok yang tangkas dan pemberani. Ia memiliki citra religius dengan memadamkan pemberontakan al-Mukhtar al-Kazzab, salah satu sosok yang diklaim as-Suyuti sebagai Nabi Palsu.[105] Bagi as-Suyuti upaya tersebut memiliki citra religius tersendiri.

Kekuasaan 'Abdullah bin Zubair terguncang oleh pemberontakan Marwan bin Hakam yang berhasil menaklukkan Syiria dan Mesir. Pada akhirnya, kekuasaan 'Abdullah bin Zubair berakhir di tangan 'Abdul Malik bin Marwan yang berhasil merebut kembali seluruh wilayah termasuk Mekah dan Madinah di bawah komando Hajjaj bin Yusuf yang terkenal kejam. Dengan 40.000 pasukan, Hajjaj menyerbu Mekkah dan Madinah selama beberapa bulan sebelum akhirnya 'Abdullah bin Zubair pun terbunuh.[106]

Menyikapi gejolak politik ini, as-Suyuti menganggap 'Abdullah bin Zubair sebagai khalifah yang sah dan melihat Marwan bin Hakam sebagai pemberontak terhadap kekuasaan yang sah. Sikap as-Suyuti didasarkan pada pendapat Syamsuddin az-Zahabi yang tidak menganggap Marwan bin Hakam sebagai *Amir al-Mu'minin*.[107] Kekuasaan yang sah, menurut as-Suyuti, baru dipegang oleh anaknya, 'Abdul Malik bin Marwan setelah mengalahkan 'Abdullah bin Zubair.[108]

Pandangan ini berbeda dengan literatur sejarah lain yang menjadikan Marwan bin Hakam sebagai khalifah yang sah, setelah Mu'awiyah bin Yazid. Dalam *Tarikh at-Tabari*, Ibn Jarir tetap menjadikan Marwan

---

104 as-Suyuti, *Tarikh,* 136.

105 *Ibid.,* 137.

106 *Ibid.,* 136.

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*

bin Hakam sebagai penerus kekhalifahan. Berbeda dengan as-Suyuti, ia menjelaskan narasi ʻAbdullah bin Zubair berikut upaya legitimasi kekuasaan yang dilakukannya di bawah tajuk "kekhilafahan Marwan bin Hakam" (*Khilafatu Marwan bin al-H}akam*).[109]

Perspektif ini sesuai dengan gagasan Montgomery Watt,[110] bahwa jika dihadapkan dengan Bani Umayyah, pihak yang berposisi sebagai pemberontak adalah ʻAbdullah bin Zubair yang menolak otoritas Yazid dan mengumpulkan kekuatan di Hijaz. Ketika Muʻawiyah bin Yazid meninggal dan kekhilafahan diambil alih oleh ʻAbdullah bin Zubair, para anggota Bani Umayyah bertemu di kawasan Jabiyyah, Suriah dan akhirnya memutuskan membaiat Marwan sebagai khalifah. Sejak itu, mereka secara bertahap melakukan perlawanan terhadap ʻAbdullah bin Zubair sampai akhirnya bisa merebut kembali kekuasaan pada masa putra ʻAbdul Malik bin Marwan, seorang putra Marwan yang cakap. Dimulai dari Khalifah ʻAbdul Malik, Dinasti Umayyah memasuki fase yang relatif stabil di bawah komando Bani Marwan.

Dengan demikian, munculnya kedua pandangan ini tidak lepas dari fenomena transisi dari Umayyah Sufyani ke Marwani yang sempat dijeda dengan sebuah kelemahan kekuasaan yang menjadikan ʻAbdullah bin Zubair naik ke tahta khalifah. Oposisi ʻAbdullah bin Zubair terhadap Bani Umayyah "Marwaini" bisa ditelusuri sejak masa awal. Menurut as-Suyuti,[111] ia memiliki silsilah permusuhan dengan Marwan. Ketika para sahabat mengepung rumah Utsman, ia turut ditugaskan oleh ayahnya, Zubair bin ʻAwwam untuk meminta Marwan bin Hakam diserahkan dari perlindungan Utsman. Meskipun demikian, pada insiden Perang Jamal, Zubair berada di pihak ʻAisyah yang menuntut darah Utsman kepada ʻAli.

Oposisi selanjutnya ditunjukkan ʻAbdullah bin Zubair kepada Bani Umayyah "Sufyani". Sebagaimana ditunjukkan oleh narasi al-Suyuti yang lain,[112] bahwa beberapa otoritas Hijaz termasuk ʻAbdullah bin Zubair, menyuarakan perlawanan terhadap kebijakan patrimonial Muʻawiyah

---

109 Ibn Jarir at-Tabari, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk,* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tanpa tahun) juz. 5, 530-535.

110 Watt, *Kejayaan Islam,* 22-23.

111 as-Suyuti, *Tarikh,* 103.

112 *Ibid*., 125-126.

yang membaiat anaknya sendiri, Yazid bin Mu'awiyah sebagai khalifah penggantinya.[113]

Tolok ukur yang dipakai as-Suyuti adalah loyalitas kaum Muslim. Alasan terkuatnya menjadikan 'Abdullah bin Zubair sebagai khalifah yang sah adalah bahwa ketika masa vakum kekuasaan pasca kematian Mu'awiyah bin Yazid, hampir seluruh wilayah kekuasaan Umayyah (Hijaz, Yaman, Irak, Khurasan, dan belakangan juga Syam dan Mesir) menyatakan loyalitas kepadanya.[114] Berbeda dengan penulis sejarah lain yang memosisikan polemik ini dalam konteks dinasti patrimonial yang memosisikan 'Abdullah bin Zubair sebagai "*outsider*" yang merebut kekuasaan keluarga Umayyah yang ketika itu sedang dalam keadaan lemah.

Selanjutnya, sebuah uraian tentang Bangsa Tartar disajikan as-Suyuti dalam satu bahasan tersendiri (*Syarh Hal at-Tatar*),[115] setelah narasi sejarah Khalifah al-Mustansir. Penjelasan tentang Bangsa Tartar yang menghancurkan Baghdad dikemas oleh as-Suyuti cukup komprehensif dan "hiperbolis". Di dalamnya terdapat analisis geografis terkait asal usul kelompok tersebut, berikut penjelasan tentang sifat kejam mereka yang tak pandang bulu. Selain itu, ia menyajikan kronologi peristiwa politik yang membuka jalan bagi penghancuran Baghdad oleh Bangsa tersebut, terutama setelah runtuhnya Dinasti Khawarizmiyyah. Selain itu, ia juga berkaitan dengan konspirasi menteri al-'Alqami yang menyebabkan kejatuhan total kota Baghdad.

Alasan as-Suyuti membahas Bangsa Mongol ini bisa dilihat dalam konteks traumatik kaum Muslim yang pernah mengalami kejatuhan total di tangan bangsa tersebut. Di samping itu, pembahasan ini memiliki relevansi dalam transisi 'Abbasiyyah dari Baghdad ke Mesir, ketika kisah heroik al-Muzaffar dan Baybars mengalahkan tentara Tartar sebagai

---

113 Meskipun pada dasarnya merupakan intrik persaingan politik, penolakan 'Abdulllah bin Zubair atas kekuasaan Yazid bin Mu'awiyah bisa diposisikan dalam konteks polemis terkait penetrasi tradisi patrimonial ke dalam peradaban Islam yang dimulai sejak Bani Umayyah. Sejak awal, 'Abdullah bin Zubair merupakan salah satu pihak yang kontra terhadap pembaiatan Yazid yang secara langsung dipilih oleh Mu'awiyah, ayahnya sendiri. Sebagaimana diketahui, beberapa otoritas Hijaz, termasuk 'Abdullah bin Zubair dan Ibn 'Umar, menyatakan ketidaksetujuannya terhadap pembaiatan tersebut. *Ibid*., 125-126.

114 *Ibid.,* 136.

115 *Ibid.,* 303.

simbol kebanggaan kaum Muslim saat itu.[116]

4. Sumber Material

Kitab *Tarikh al-Khulafa'* memuat beberapa narasi sejarah para penguasa Islam, yang mencakup riwayat singkat, karakter, pencapaian atau prestasi politik sampai beberapa kejadian penting pada masa khalifah tertentu. Secara eksplisit, as-Suyuti menyebutkan bahwa karyanya merupakan hasil seleksi terhadap materi sejarah para penguasa Islam dari berbagai literatur historiografi. Terkait informasi biografis para khalifah, ia banyak menyadur kamus biografis *(biographical dictionaries)* terdahulu. Untuk referensi beberapa kejadian selama kepemimpinan seorang khalifah, ia banyak mengambil literatur kronografi yang biasanya memuat sejarah universal.

a) Referensi *Tarikh al-Khulafa*

1) Sumber Primer

Berikut daftar sumber-sumber "primer" *Tarikh al-Khulafa'* yang diidentifikasi oleh as-Suyuti, ketika mengakhiri uraian Kekhalifahan 'Abbasiyyah dalam kitab *Tarikh al-Khulafa'*:[117]

---

116 *Ibid*., 308-309.

117 Ketika mengakhiri pembahasan terkait Khalifah Bani 'Abbas, as-Suyuti mengatakan:

"... aku mengambil materi terkait kejadian-kejadian penting *(al-hawadis)* sampai 700 H dari kitab *Tarikh* karya az-Zahabi, setelah itu even yang terjadi sampai 738 H saya rujuk dari *Tarikh* karya Ibn Kasir, even yang terjadi sampai 737 H. saya ambil dari kitab *al-Masalik* dan catatan tambahannya, setelah itu saya banyak merujuk kepada kitab *Inba' al-Gumr* karya Ibn Hajar yang berakhir hingga 850 H Sedangkan terkait hal-hal penting selain even/peristiwa, saya merujuk kepada kitab *Tarikh Baghdad,* karya al-Bagdadi yang berjumlah 10 jilid, kitab *Tarikh Dimasyq* karya Ibn 'Asakir yang berjumlah 57 jilid, kemudian *al-Auraq* karya as-Suli sebanyak 7 jilid, lalu *at-Tuyuriyyat* yang berjumlah tiga jilid, lalu *Hilyat al-Awliya,* karya Abu Nu'aim yang berjumlah 9 jilid, kemudian *al-Mujalasah* karya ad-Dainuri, *al-Kamil* karya Ibn al-Mubarrid sebanyak 2 jilid serta *Amali Sa'lab* karya Sa'lab, dan masih banyak lagi yang lainnya ..." Lihat as-Suyuti, *Tarikh,* 336. Lihat teks aslinya di lampiran no. 3, "Keterangan Identifikasi Sumber", 327-328.

No	Nama Kitab	Pengarang	Genre	Materi Yang Dirujuk
1	*Tarikh al-Islam*[118]	az-Zahabi (w.1348 M/748 H)	Kronografi, Sejarah Universal	*Hawadis*
2	*Tarikh Ibn Kasir (al-Bidayah wa an-Nihayah).*[119]	Ibn Kasir (w. 1373 M./774 H)	Kronografi, Sejarah Universal	*Hawadis*
3	*Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar.*[120]	Ibn Fadlillah al-Umari (w. 1349 M/749 H)	Sejarah Geografis, Kosmografis dan Institusional	*Hawadis*
4	*Inba' al-Gumr.*[121]	Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 1449 M/852 H)	Kronografi, Sejarah Universal	*Hawadis*
5	*Tarikh Bagdad.*[122]	Khatib al-Bagdadi (w. 1071 M/463 H)	Prosopografi (Kamus Biografis), Sejarah Lokal	*Gair Hawadis*
6	*Tarikh Dimasyq*[123]	Ibn 'Asakir (w. 1175 M/571 H)	Prosopografi (Kamus Biografis), Sejarah Lokal	*Gair Hawadis*
7	*Al-Auraq*[124]	Abu Bakr bin Yahya as-Suli (w. 956 M/335 H)	Integrasi Prosopografi dan Kronografi, Sejarah Khalifah	*Gair Hawadis*

118 Syamsuddin az-Zahabi, *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir* wa *al-A'lam* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1990).

119 Imaduddin Abu al-Fida Ibn Kasir, *al-Bidayah wa an-Nihayah* (Beirut: Dar Hijr li at}-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1997).

120 Ibn Fadlillah al-'Umari, *Masalik al-Absar wa Mamalik al-Absar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010).

121 Ibn Hajar al-'Asqalani, Inba' al-Gumr fi Abna al-'Umr (Kairo: al-Majlis al-A'la li asy-Syu'un al-Islamiyyah, 1998).

122 Ibn Najjar al-Bagdadi, *Tarikh Bagdad* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, tth.).

123 Ibn 'Asakir, *Tarikh Madinati Dimasyqa* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

124 Abu Bakr Yahya as-Suly, al-Auraq (Kairo: Sharih Dar bel-Gamamiz, 1935).

8	*At-Tuyuriyyat*[125]	as-Silafy at}-Tuyury (w. 1180 M/576 H)	Kitab Hadis (dikenal dengan *'uluww al-isnad*-nya)	*Gair Hawadis*
9	*H}ilyat al-Auliya wa Tabaqat al-As}fiya'*[126]	Abu Nu'aim (w. 1039 M/430 H)	Prosopografi, Sejarah Kaum Asketis	*Gair Hawadis*
10	*Al-Mujalasah*[127]	Ad-Dainuri (w. 915 M /333 H)	Kitab Hadis	*Gair Hawadis*
11	*Al-Kamil*[128]	Ibn Yazid al-Mubarrid (w. 899 M/285 H)	Linguistik-Sastra	*Gair Hawadis*
12	*Amali Sa'lab*[129]	Abu al-'Abbas Sa'lab (w. 904 M/291 H)	Diktat (*Imla*) Sastra	*Gair Hawadis*

Berdasarkan informasi di atas, terlihat bahwa as-Suyuti menulis sejarah para khalifah dengan bersandar kepada beberapa otoritas sejarawan yang dari abad ke-3 H/9 M (dua sumber), abad ke-4 H/10 M (dua sumber), abad ke-5 H/11 M (dua sumber), abad ke-6 H/12 M (dua sumber), abad ke-8 H/14 M (tiga sumber) sampai abad ke-9 H/15 M (satu sumber). Kitab sejarah tertua adalah *al-Kamil* karya Ibn Yazid Mubarrad (w. 286 H) dan sumber termuda adalah *Inba al-Gumr,* karya Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852 H).

Materi *hawadis* adalah narasi sejarah yang menceritakan even-even penting selama kepemimpinan seorang khalifah, mencakup peristiwa penaklukan, perluasan wilayah, kontroversi suksesi, bencana dan fenomena alam. Materi *gair hawadis* mencakup narasi tentang biografis para khalifah, sifat dan karakteristik, dan beberapa aspek lain.

---

125 Abu Tahir as-Silafy, at-Tuyuriyyat (Riyad: Maktabah Adwa al-Salaf, 2004).

126 Abu Nu'aim al-Isfahani, *Hilyat al-Auliya wa Tabaqat al-Asfiya* (Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1988)

127 Abu Bakr al-Dainuri, *al-Mujalasah wa Jawahir al-'Alam* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998)

128 Abu al-'Abbas al-Mubarrid, *al-Kamil fi al-Lugah wa al-Adab* (Wizarat asy-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa ad-Da'wah, wa al-Irsyad, 1998).

129 Abu al-'Abbas Sa'lab, *Majalis Sa'lab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1948).

As-Suyuti mendasarkan materi *hawadis* kepada tiga literatur dari abad ke-8 H/14 M dan satu literatur dari abad ke-9 H/15 M. Untuk narasi pasca 'Abbasiyyah Baghdad, beberapa literatur ini memang bisa dikatakan cukup otoritatif, akan tetapi untuk melacak peristiwa sejarah sebelumnya sampai masa al-Khulafa ar-Rasyidun, mereka tidak cukup otoritatif karena masanya yang cukup jauh.

Al Makin dalam studinya,[130] menyatakan bahwa secara metodologis, dalam memetakan konstruksi sejarah, reliabilitas sumber diukur dengan masa kemunculan sumber tersebut dengan peristiwa yang terjadi atau narasi dari saksi primer (*indigenous people*). Beberapa literatur sejarah Islam – koleksi hadis, *sirah, tarikh,* atau literatur *tafsir* – memang memuat peristiwa yang terjadi satu atau dua abad sebelum penulisannya. Inilah yang disebut kecenderungan skeptis dalam melihat sejarah Islam, khususnya Islam awal.

Ketika as-Suyuti mendasarkan peristiwa sejarah (*hawadis*) pada masa al-Khulafa ar-Rasyidun sampai Umayyah (abad ke-2 H) dengan merujuk literatur abad ke-8 H (*Tarikh al-Islam, al-Bidaya wa an-Nihayah, dst*.) dan tidak merujuk narasi dari saksi primer (*indigenous people*), maka terdapat jarak 5 sampai 6 abad antara penulisan sejarah dengan peristiwanya. Tanpa merujuk literatur yang ditulis saat peristiwa, peluang untuk "penafsiran" sangat besar dan mengarah kepada pragmatisme sejarah.

Hal semacam ini dialami oleh para penulis literatur Islam awal, termasuk koleksi hadis yang muncul sekitar dua abad setelah peristiwa terjadi. Beberapa sarjana Barat, seperti Ignaz Goldziher[131] dan Joseph Schacht,[132] sampai kepada kesimpulan bahwa hadis dan hukum Islam merupakan kreasi umat Islam belakangan yang diproyeksikan ke masa Nabi (*projection back*).

Jarak yang terbentang antara peristiwa dan penulisannya, di samping sangat berpotensi memasukkan elemen-elemen "penafsiran", ia juga bisa

---

130 Al Makin, *Representing The Enemy; Musaylima in Muslim Literature* (New York: Peter Lang, 2010), 6.

131 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies,* vol. 2, terj. C.M. Barber dan S.M. Stern (London: 1971), 70.

132 Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 55, 66, 70

didistorsi dan dipalsukan.[133] As-Suyuti mengutip literatur abad ke-8 H/14 M, merupakan produk yang memuat "corak ideologis" tertentu yang menafsirkan peristiwa dari masa al-Khulafa ar-Rasyidun sampai 'Abbasiyyah di Baghdad.

Menurut Al Makin, sejarah pada dasarnya bersifat kolektif. Ia tidak bersifat individu dan sama sekali bukan persepsinya sendiri terhadap masa lalu. Sejarah berfungsi sebagai memori kolektif-aktif tentang sekumpulan orang, komunitas, atau masyarakat yang melampaui individu.[134]

As-Suyuti menggunakan 12 sumber primer untuk menulis *Tarikh al-Khulafa'*. Karya tersebut sejatinya merupakan "kelanjutan" (*continuity*) dari tradisi penulisan sejarah sebelumnya yang memperlihatkan mata rantai yang dijalin semenjak abad ke-3 H sampai abad ke-9 H. Meskipun demikian, sebuah perubahan (*change*) juga menjadi keniscayaan pada setiap generasi. Hal ini terlihat dalam karateristik historiografis kitab tersebut.

2) Telaah Historiografi

As-Suyuti mengakui bahwa dirinya bukanlah orang pertama yang menulis sejarah khalifah. Pada bagian pengantar, ia mengidentifikasi beberapa karya terdahulu atau telah historiografi yang memuat sejarah para Khalifah (*tawarikh al-khulafa'*) di masanya. Hal ini mirip "kajian pustaka" dalam istilah ilmiah sekarang.

Berikut lima sumber terdahulu yang dikutip as-Suyuti mengenai sejarah para khalifah:[135]

---

133 Gelombang pemalsuan hadis yang terindikasi pada masa Umayyah merupakan contohnya. Goldziher, *Muslim Studies,* vol. 2, 40

134 Al Makin, *Keragaman dan Perbedaan: Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia* (Yogyakarta: Suka Press, 2016), 16.

135 Dalam pengantarnya, as-Suyuti mengatakan: "terdapat beberapa tokoh terdahulu yang mengarang kitab sejarah para khalifah secara khusus. Di antaranya adalah *Tarikh al-Khulafa'* karya Naftawaih sebanyak dua jilid yang memuat kekuasaan Islam awal sampai Khalifah al-Qahir. Lalu ada *al-Auraq* karya as-Suli yang memuat para khalifah Bani 'Abbas. Saya katakan; saya juga pernah melihat karya Ibn al-Jauzi yang berjudul *Tarikh Khulafa'i Bani al-'Abbas* yang berahir sampai Khalifah al-Nasir, *Tarikh al-Khulafa'* karya Abu Fadl Ahmad bin Ai Tahir al-Marwazi yang meninggal tahun 280 H, dan *Tarikh Khulafa Bani al-'Abbas* karya Amir Abu Musa Harun bin Muhammad al-'Abbasi". as-Suyuti, *Tarikh,* 17. Lihat teks aslinya di lampiran no. 4, "'Kajian Pustaka' Terkait Sejarah Khalifah Terdahulu", 328.

No	Nama Kitab	Pengarang	Keterangan
1	*Tarikh al-Khulafa'*	An-Naftawaih an-Nahwi (w. 935 M/323 H)	Terdiri dari dua jilid dan berakhir sampai Khalifah al-Qahir
2	*Al-Auraq*	As-Suli (w. 956 M/335 H)	Hanya menceritakan sejarah Khalifah Bani 'Abbas sampai al-Qahir
3	*Tarikh Khulafa'i Bani al-'Abbas*	Ibn al-Jauzi (w. 1116 M/597 H)	Berakhir sampai Khalifah al-Nasir
4	*Tarikh al-Khulafa'*	Abu Tahir al-Marwazi (w. 280 H)	Salah satu penyair ternama di masanya
5	*Tarikh Khulafa'i Bani al-'Abbas*	Amir Abu Musa al-'Abbasi	---

Selain *al-Auraq*, beberapa literatur di atas tidak tersedia untuk pembaca sekarang atau masih tersimpan dalam bentuk manuskrip dan belum diedit. Perlu dicatat bahwa Yahya as-Suli (w. 335 H), pengarang *al-Auraq* merupakan salah satu sekretaris istana pada masa 'Abbasiyyah.[136] Dengan demikian, narasi sejarahnya harus diposisikan dalam konteks patronase istana. Ketika menjelaskan sejarah Khaifah 'Abbasiyyah Baghdad, as-Suyuti menjadikan as-Suly sebagai sumber primer. Salah satunya terkait dengan hadis yang diriwayatkan oleh beberapa Khalifah 'Abbasiyyah. Beberapa riwayat tersebut merupakan salah satu instrumen politik untuk melegitimasi kekuasaan.[137]

Beberapa peneliti Historiografi Islam[138] menyatakan bahwa literatur sejarah khalifah (*calliphal story*) telah ada sejak abad ke-2 H/8 M dengan kitab *Tarikh al-Khulafa* karya Ibn Ishaq (w. 151 H/768 M). Kitab ini hanya terekam dalam beberapa literatur belakangan dan tidak sampai kepada pembaca sekarang, bahkan as-Suyuti pun tidak menyebutkan karya sejarah khalifah tertua itu. Meskipun demikian, ia mengutip kitab *Sirah* dan *Magazi* karya Ibn Ishaq.[139]

---

136 Mustafa, *at-Tarikh*, juz. 2, 44.

137 Untuk daftar khalifah 'Abbasiyyah yang meriwayatkan hadis dan contoh riwayat hadis yang memuat motif politik, lihat uraian terkait "Legitimasi Hadis Nabi" di bab kelima, 286-302.

138 Lihat Rosenthal, *A History*, 87, Robinson, *Islamic Historiography,* 47.

139 as-Suyuti, *Tarikh,* 83.

Sejarah para khalifah telah dimuat dalam literatur historiografi awal, seperti *Futuh al-Buldan*[140] karya al-Balazuri (w. 292 H), *Tabaqat Ibn Sa'd*[141] karya Ibn Sa'ad (w. 230 H) dalam bentuk kamus biografis, dan *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*[142] karya al-Tabari (w. 310 H) yang mewakili karya sejarah universal. Beberapa literatur ini sejatinya lebih otoritatif dalam menyajikan sejarah para Khalifah sampai masa 'Abbasiyyah Baghdad abad ke-4 H.

Al-Balazuri, dalam *Futuh al-Buldan,* menyajikan informasi penaklukan atau pembebasan yang dilakukan pada masa awal Islam sampai masa 'Abbasiyyah awal. Ia menyajikan pencapaian politik para khalifah melalui perluasan wilayah. Tidak seperti as-Suyuti, kitab ini bebas dari justifikasi moral terhadap seorang khalifah.[143] Sistematika penulisan juga dirangkai berdasarkan nama kawasan yang ditaklukkan, sehingga signifikansi kitab ini lebih kepada informasi geografis kekuasaan politik Islam masa klasik.

At-Tabari, dalam *Tarikh*-nya yang memuat sejarah universal, juga mencatat peristiwa yang melingkupi seorang khalifah, mulai masa al-Khulafa ar-Rasyidun sampai masa awal Kekhalifahan 'Abbasiyyah Baghdad. Karena ia berbentuk kronografi, maka secara otomatis ia juga berbicara tentang peristiwa pada masa kekuasaan khalifah tertentu. Selain perbedaan tipe historiografi dan format penulisan, konten al-Tabari lebih kepada informasi peristiwa-peristiwa (*hawadis*) yang disusun secara kronologis, sedangkan pada as-Suyuti, unsur justifikasi moralitas penguasa bahkan penguatan opini tertentu dengan teks suci keagamaan telah dimuat. As-Suyuti sama sekali tidak merujuk kitab ini. Ia lebih memilih literatur yang datang belakangan pada abad ke-8 H/14 M dan 9 H/15 M.

---

140 Ahmad bin Yahya al-Balazuri, *Futuh al-Buldan* (Kairo: Matba'ah al-Mausu'at, 1901).

141 Muhammad Ibn Sa'd, *T}abaqat Ibn Sa'ad* (Kairo: Maktabah al-Khanj, 2001).

142 Ibn Jarir at-Tabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.).

143 Dikatakan "cenderung terbebas" bukan berarti kitab ini terbebas sepenuhnya dari bias ideologi. Meski tak terlihat dalam konteks Sunni-Syi'ah, bias al-Balazuri misalnya terlihat dalam pujiannya terhadap Dinasti 'Abbasiyah sebagai dinasti "yang diberkahi". Lihat studi terkait kitab *Futuh al-Buldan* dalam Nasreen Afzal, "al-Baladhuri's Kitab Futuh al-Buldan: Third Century Humanistic History", *Journal of Social Sciences,* vol. 63, (Autumn 2014), 75.

3) Identifikasi Sumber

Selain 12 sumber primer di atas yang diidentifikasi khusus oleh as-Suyuti, juga terdapat ratusan sumber lain yang dirujuknya ketika memaparkan narasi sejarah.[144] Berikut 136 sumber rujukan as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'* :[145]

No	Nama Kitab	Pengarang
1	*Al-Itqan*	As-Suyuti
2	*Al-Ahadis al-Mutawatirah*	As-Suyuti
3	Al-Akhbar al-Muwaffiqiyyat	Zubayr bin Bukkar
4	*Al-Akhbar al-Mansurah*	Ibn Durayd
5	*Adab ar-Rawi*	Al-Khatib al-Baghdadi
6	*Al-Adab al-Mufrad*	Al-Bukhari
7	*Asbab an-Nuzul*	As-Suyuti
8	*Al-Isabah fi Tamyiz as-Sahabah*	Ibn Hajar al-'Asqalani
9	*Al-Afrad*	Al-Daruqutni
10	*Al-Umm*	Al-Syafi'i
11	*Amaly Sa'lab*	Sa'lab
12	*Amaly az-Zajjaji*	Az-Zajjaj
13	*Amaly al-Qali*	Al-Qaly
14	*Inba al-Gumur*	Ibn Hajar
15	*Al-Anbiya*	As-Suyuti
16	*Al-Awa'il*	Al-'Askari
17	*Al-Auraq*	As-Suli
18	*Al-Bahr*	Ar-Ruyaini
19	*Al-Bidayah wa an-Nihaya*	Ibn Kasir
20	*At-Tarikh*	At-Tirmizi
21	*Tarikh al-Islam*	Az-Zahabi

144 Sebagaimana diuraikan di bagian metodologi, as-Suyuti telah menerapkan sebuah aturan yang ketat dalam menyebutkan indikasi sumber materi sejarah. Hal ini berimplikasi kepada sebuah struktur narasi prosa yang menjadikan sumber sejarah dan kontennya sebagai suatu kesatuan. Dengan demikian, ia tidak akan meninggalkan sebuah uraian terkait sebuah narasi sejarah kecuali mencantumkan sumber dari mana ia mendapatkannya, baik secara langsung merujuk kepada tokoh atau individu yang menjadi rujukan atau dengan menyebutkan nama sebuah karya. Hal ini merupakan salah satu etika kesarjanaan muslim di abad pertengahan.

145 Data ini disadur dari penelusuran yang dilakukan oleh Ibrahim Salih, salah satu pen-*tahqiq* kitab *Tarikh al-Khulafa'* dalam sebuah edisi yang diterbitkan oleh Dar Sadir, Beirut pada 1997.

22	*Tarikh Bagdad*	Al-Khatib
23	Tarikh al-Khulafa'	Ibn Abi Tahir
24	*Tarikh al-Khulafa'*	An-Naftawaih
25	*Tarikh Khulafa'i Bani al-'Abbas*	Abu Musa al-'Abbasi
26	*Tarikh Khulafa'i Bani al-'Abbas*	Ibn al-Jauzi
27	*Tarikh Dimasyq*	Ibn 'Asakir
28	*At-Tarikh al-Kabir*	Al-Bukhari
29	*Tarikh Naisabur*	Hakim al-Naisaburi
30	*Tarikh Naisabur*	'Id al-Gafir
31	*At-Targib*	Ibn Syahin
32	*At-Ta'aqqubat 'ala al-Maudu'at*	Al-Suyuti
33	*At-Tafsir*	Ibn Abi Hatim
34	*Tafsir al-Bagawi*	Al-Bagawi
35	*Tafsir 'Abd bin Humaid*	'Abd bin H}umaid
36	*Tafsir at-Tabari*	At-Tabari
37	*At-Tafsir al-Musnad*	As-Suyuti
38	*At-Tahzib*	Al-Muzanni
39	*Tahzib al-Asma wa al-Lugah*	Al-Nawawi
40	*As-Sawab*	Ibn Hibban
41	Juz al-Darraj	---
42	*Hilyat al-Auliya'*	Abu Nu'aim
43	Ad-Durar al-Kaminah	Ibn Hajar
44	*Dala'il an-Nubuwwah*	Abu Nu'aim
45	*Dala'il an-Nubuwwah*	Al-Baihaqi
46	*Zayl Masalik al-Absar*	Al-Umari
47	*Ar-Radd 'ala al-Jahmiyyah*	Al-Darimi
48	*Az-Zuhd*	Ahmad bin Hanbal
49	*Zawa'id az-Zuhd*	'Abdullah bin Ahmad
50	*Az-Ziyadat*	Al-Naisaburi
51	*As-Sunnah*	Ibn Syahin
52	*As-Sunnah*	Al-Lalaky
53	*Sunan Abu Daud*	Abu Dawud
54	*Sunan al-Bayhaqy*	Al-Baihaqi
55	*Sunan Tirmizy*	Al-Tirmizi
56	*As-Sunan*	Sa'id bin Mansur
57	*As-Sirah*	Ibn Ishaq
58	*Asy-Syamil*	Ibn al-Sabag
59	*Syarh as-Sunnah*	Al-Lalaky

60	*Syarh Sahih al-Bukhari*	Ibn Hajar
61	*Syu'ab al-Iman*	Al-Baihaqi
62	*Syu'ara al-'Arab*	As-Suyuti
63	As-Sahabah	As-Suyuti
64	*Sahih Ibn Hibban*	Ibn Hibban
65	*Ad-Du'afa*	Al-'Uqaili
66	*Tabaqat al-Usuliyyin*	As-Suyuti
67	*Tabaqat Ahl al-Khatt*	As-Suyuti
68	*Tabaqat al-Auliya*	As-Suyuti
69	*Tabaqat al-Bayaniyyin*	As-Suyuti
70	*Tabaqat al-Huffaz*	As-Suyuti
71	*Tabaqat al-Huffaz*	Al-Zahabi
72	*Tabaqat asy-Syafi'iyyah*	As-Subki
73	*Tabaqat asy-Syafi'iyyah*	Ibn Salah
74	*Tabaqat al-Fardiyyin*	As-Suyuti
75	*Tabaqat al-Qurra*	Az-Zahabi
76	*At-Tabaqat al-Kubra*	Ibn Sa'd
77	*Tabaqat al-Kuttab*	As-Suyuti
78	*Tabaqat al-Mufassirin*	As-Suyuti
79	*Tabaqat an-Nuhat wa al-Lugawiyyin*	As-Suyuti
80	*At-Tuyuriyyat*	As-Silafi
81	*Al-'Uzmah*	Abu asy-Syaikh
82	*Al-'Ilal*	Ad-Daruqutini
83	Al-'Umdah	Asy-Syasyi
84	*Garib al-Hadis*	Abu 'Ubaid
85	*Al-Gaylaniyyat*	Abu Bakr asy-Syafi'i
86	*Al-Futuh*	Saif
87	*Fadail Abi Bakr*	Asad as-Sunnah
88	*Fadail al-Imamayn*	'Abdullah asy-Syaibani
89	*Fadail as-Sahabah*	Al-Khaisamah
90	*Fadail al-Qur'an*	Ibn al-Furais
91	*Al-Fawaid*	Ibn Basyran
92	*Fawaid Abi Bakr asy-Syafi'i*	Abu Bakr asy-Syafi'i
93	*Al-Fawaide*	Tamam ar-Razi
94	*Al-Fawaid*	Mudir al-'Aquli
95	*Al-Kamil*	Ibn al-Asir
96	*Al-Kamil*	Ibn 'Addi
97	*Al-Kamil*	Ibn al-Mubarrad

98	*Kitab Iqlidis (Euclid)*	Euclid (Terjemah)
99	*Karamat al-Anbiya*	Ibn al-A'rabi
100	*Kalilah wa Damnah*	----
101	*Al-Mujalasah*	Ad-Dainuri
102	*Al-Mihan*	As-Sulami
103	Al-Mukhtarah	Diya al-Maqdisi
104	*Mir'at az-Zaman*	Bast Ibn al-Jauzi
105	*Muruj az-Zahab*	Al-Mas'udi
106	*Masalik al-Absar*	Al-Umari
107	*Al-Mustadrak*	Al-Hakim
108	*Al-Musnad*	Ibn Abi Usamah
109	*Al-Musnad*	Ibn Rahawaih
110	*Al-Musnad*	Ibn Kulaib
111	*Al-Musnad*	Ibn Mani'
112	*Al-Musnad*	Abu Ya'la
113	*Al-Musnad*	Ahmad bin H}anbal
114	*Al-Musnad*	Al-Bazzar
115	*Al-Musnad*	Ar-Ruyani
116	*Al-Musnad*	At-Tayyalisi
117	*Al-Musnad*	'Abd bin Humaid
118	*Musnad al-Firdaus*	Ad-Dailami
119	*Al-Musnad*	Musaddad
120	*Al-Musnad*	Haisam bin Kulaib
121	*Al-Masahif*	Ibn Abi Dawud
123	*Al-Musannaf*	Ibn Abi Syaibah
124	Al-Musannaf	'Abd ar-Razzaq
125	*Al-Mu'jam al-Awsat*	At-Tabrani
126	*Al-Mu'jam al-Sagir*	At-Tabrani
127	*Al-Mu'jam al-Kabir*	At-Tabrani
128	*Al-Magazi*	Ibn 'Adi
129	*Al-Magazi*	Musa bin 'Uqbah
130	*Al-Magazi wa as-Siyar*	Ibn Ishaq
131	*Makarim al-Akhlaq*	Ibn Abi al-Dunya
132	*Makarim al-Akhlaq*	Ibn Lal
133	*Al-Manaqib al-'Abbasiyyah*	Al-Hasyimi
134	*Al-Maudu'at*	Ibn al-Jauzi
135	*Al-Muwatta*	Malik
136	*Hawatif al-Jinan*	Al-Kharaiti

Terlihat bahwa sumber rujukan as-Suyuti sangat bervariasi. Tidak hanya kitab sejarah (*tarikh, tabaqat, magazi,* dst.), beberapa kitab dengan genre lain juga turut mendominasi, terutama kitab-kitab hadis. Hal ini menjadi indikator bagi status as-Suyuti sebagai sejarawan tradisionalis di satu sisi, dan relasi yang intim antara historiografi Islam dan literatur hadis di sisi lain.

b) Ayat al-Qur'an

Berikut ini daftar ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan fitur pemaparan materi sejarah as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa':*

No	Tajuk	Jumlah Ayat al-Qur'an
1	Pendahuluan	**5 Ayat** *(al-Kausar: 1, al-Qadr: 1-3,* dan *al-Isra: 60)*
2	Al-Khulafa ar-Rasyidun	**61 Ayat** *(at-Taubah: 40, 128 al-Lail: 1, 4, 17-19, Ali 'Imran: 8* dan *159, ar-Rahman: 46, al-Tahrim: 4, al-Ahzab: 43, 56, al-Hijr: 47, al-Ahqaf: 15-16, an-Nisa: 66, al-Maidah: 45, 54, al-Fath: 16, an-Nur: 55, al-Hadid: 19, Qaf: 19, al-Mai'dah: 105, 'Abasa: 31, Fussilat: 30, al-An'am: 82, Yunus: 26, al-Anbiya': 90, al-Haqqah: 40-41, Taha:1-8, 14, as-Saff: 1, an-Nisa: 136, al-Anfal: 64, 68, al-Ahzab: 53, QS. al-Baqarah: 125, QS. al-Mu'minun: 12, QS. al-Mu'minun: 14, QS. at-Taubah: 84, QS. al-Baqarah: 219, QS.an-Nisa: 43, al-Munafiqun: 6, QS. al-Anfal: 5, an-Nur: 16, al-Baqarah: 187, QS. al-Baqarah: 97, an-Nisa: 65, al-Waqi'ah: 39-40,* dan *Ali 'Imran: 59, 61)*
3	Dinasti Umayyah	**5 Ayat** *(al-Ikhlas: 1, az-Zumar: 53, an-Nahl: 90, al-Qasas: 83,* dan *al-Ahzab: 72)*
4	Dinasti 'Abbasiyyah di Baghdad	**15 Ayat** *(al-Ma'idah: 3, al-Baqarah: 166, Yusuf: 41, az-Zukhruf: 3, al-An'am: 1, Taha: 99, Hud: 1, at-Tariq:1, al-Ma'idah: 44, al-An'am: 44, al-Isra: 60, 79, an-Naml: 19, ar-Rum: 1, al-Mutaffifin: 1)*
5	Dinasti 'Abbasiyyah di Mesir	**2 Ayat** *(al-Fath: 10,* dan *al-A'raf: 43)*

Data di atas menunjukkan 88 ayat al-Qur'an yang tersebar dalam narasi sejarah as-Suyuti. Motif pencantuman dan penggunaan ayat-ayat tersebut bervariasi. Di antara motif tersebut adalah ideologisasi sejarah, dalam arti melegitimasi gagasan tertentu terkait konstruksi sejarah. Hal ini sangat wajar mengingat status otoritatif ayat al-Qur'an yang bisa dijadikan legitimasi bagi gagasan tertentu.

Selain itu, beberapa ayat al-Qur'an juga merupakan bagian dari khutbah seorang khalifah atau bagian dari surat seorang khalifah ketika membuat kebijakan. Hal ini terlihat dalam kasus Khalifah az-Zahir bi Amrillah dari Dinasti 'Abbasiyyah yang melakukan kebijakan merestorasi kebijakan pajak. Ia menemukan kecurangan dalam timbangan pemerintah yang lebih berat setengah *misqal* dari timbangan biasa. Menyikapi hal tersebut, az-Zahir mengirimkan surat kepada menterinya, yang diawali dengan *QS. al-Mutaffifin: 1* yang berisi ancaman terhadap mereka yang mengurangi takaran.[146] Porsi terbesar penggunaan ayat al-Qur'an dalam narasi al-Khulafa ar-Rasyidun, terutama Khalifah Abu Bakar al-Siddiq dan Umar bin Khattab.

c) Teks Hadis

Daftar jumlah Hadis Nabi *(marfu')* yang dijadikan materi sejarah as-Suyuti:

No	Tajuk	Jumlah Hadis
1	Pendahuluan	21 Hadis
2	Al-Khulafa ar-Rasyidun	301 Hadis
3	Dinasti Umayyah	10 Hadis
4	Dinasti 'Abbasiyah Baghdad	39 Hadis
5	Dinasti 'Abbasiyah Mesir	___

Penggunaan Hadis Nabi banyak ditemukan dalam narasi al-Khulafa ar-Rasyidun. Hal ini mengingat setiap khalifah memiliki pembahasan tersendiri terkait keutamaan *(fada'il)* masing-masing yang dilegitimasi berdasarkan Hadis Nabi. Motif penggunaan teks Hadis tersebut bisa dijelaskan dalam konteks ideologisasi sejarah.[147] Hal ini terlihat dalam

146 as-Suyuti, *Tarikh,* 298.

147 *Ibid.,* 6.

hadis-hadis yang dijadikan landasan oleh as-Suyuti dalam membangun teori gen politik khalifah yang harus berasal dari keturunan Quraisy *(a'immat al-Quraisy)*.[148]

Selain itu, beberapa konsep kunci terkait kekhalifahan versi as-Suyuti dilandaskan sepenuhnya pada beberapa teks hadis. Di antaranya terkait durasi waktu kekhalifahan *(muddat al-khilafah)*[149] serta legitimasi kekhalifahan Bani Umayyah[150] dan Bani 'Abbasiyyah[151] yang sepenuhnya dideduksi dari beberapa hadis Nabi.

d) Sya'ir

Fitur lain yang menjadi bagian paparan narasi as-Suyuti adalah bait-bait sya'ir atau puisi. Meskipun pada dasarnya uraian sejarah disusun dalam bentuk prosa, namun seringkali ia menyertakan beberapa sya'ir di tengah penjelasan sejarah seorang khalifah, baik terkait sifat atau karakteristiknya, kebijakan yang diambilnya dan beberapa peristiwa penting pada masanya. As-Suyuti mengakhiri pembahasannya sampai pada masa Khalifah Bani 'Abbasiyah Mesir dengan 116 bait sya'ir yang bercerita tentang nama para khalifah berikut tahun wafatnya, semenjak al-Khulafa ar-Rasyidun sampai Khalifah al-Mustamsik dari Dinasti 'Abbasiyyah di Mesir.[152]

Berikut contoh sya'ir yang bercerita tentang dekadensi pemerintahan Khalifah al-Amin dari Dinasti 'Abbasiyyah yang dipenuhi berbagai kasus dan polemik, termasuk pembaiatan putranya yang kontroversial, perilaku zalim para menteri di istana, sampai perilaku homoseksual sang Khalifah:[153]

أضاع الخلافة غش الوزير ... و فسق الأمير و جهل المشير
لواط الخليفة أعجوبة ... و أعجب منه حلق الوزير
فهذا يدوس و هذا يداس ... كذاك لعمري خلاف الأمور
فلو يستعفان هذا بذاك ... لكانا بعرضة أمر ستير
و أعجب من ذا و ذا أننا ... نبايع للطفل فينا الصغير

148 *Ibid.*, 6-7.

149 *Ibid.*, 6.

150 *Ibid.*, 9.

151 *Ibid.*, 9-12.

152 *Ibid.*, 236-240.

153 *Ibid.*, 192.

و من ليس يحسن غسل استه ... و لم يخل من بوله حجر ظير
و ما ذاك إلا بفضل و بكر ... يريدان طمس الكتاب المنير
و ما ذان لولا انقلاب الزما ... ن في العير هذان أو في النفير

Tipu daya wazir, kefasikan amir, dan kebodohan penasehat
Telah menyebabkan khilafah Islam tenggelam begitu dalam
Perilaku homoseksual khalifah adalah tindakan yang tak terduga
Perilaku kurang-ajar para mentri juga lebih mencengangkan
Yang satu menginjak, yang lain merendahkan
Demikian yang aku ketahui tentang perbedaan perkara
Andai keduanya membersihkan jiwa-raganya
Pastilah mereka akan mampu menyembunyikan perkaranya
Yang lebih aneh dari semua yang telah ku ucapkan
Adalah kita membai'at seorang anak kecil di antara kita
Anak kecil yang tidak mampu membersihkan kemaluannya
Dan belum mampu membersihkan air seni yang berceceran
Ini semua tak lain adalah karena kecintaan dan kebutaan
Yang ingin meremehkan kitab Allah yang memancarkan sinar
Ini semua adalah karena jungkir-baliknya zaman
Dalam kafilah dan orang-orang yang maju ke medan perang

5. Metode Penyajian Narasi

Tarikh al-Khulafa' merupakan karya sejarah berbentuk prosopografi yang memuat informasi sejarah para penguasa *(khalifah)* Islam *(tabaqat al-khulafa')*. Ia juga dapat disebut karya kronografi, karena sesuai dengan urutan periode para khalifah. Dari segi metode penyajian, narasi yang dipaparkan sudah tidak memakai sistem *khabar-isnad*. Meskiun demikian, as-Suyuti sangat teliti mencantumkan sumber informasi yang dipakai untuk menguraikan narasi sejarah.

Hal ini sebagaimana terlihat pada contoh narasi berikut terkait dengan informasi "hitam" sejarah Bani 'Ubaid atau Fatimiyyah di Mesir dalam perspektif as-Suyuti:[154]

و قال الذهبي: كان القائم بن المهدي شرا من أبيه زنديقا ملعونا أظهر سب الأنبياء و قال: و كان العبيديون على ملة الإسلام شرا من التتر و قال أبو الحسن القابسي: إن الذين قتلهم عبيد الله و بنوه من العلماء و العباد أربعة آلاف رجل ليردوهم عن الترضي عن الصحابة فاختاروا الموت فيا حبذا لو كان رافضيا فقط و لكنه زنديق

154 as-Suyuti, *Tarikh*, 4.

و قال القاضي عياض: سئل أبو محمد القيرواني الكيزاني من علماء المالكية عمن أكرهه بنو عبيد - يعني خلفاء مصر - على الدخول في دعوتهم أو يقيل؟ قال: يختار القتل و لا يعذر أحد في هذا الأمر ...

> Az-Zahabi berkata: "al-Qaim bin Mahdi lebih menjijikkan daripada ayahnya. Ia adalah seorang zindiq, terlaknat, melakukan pelecehan kepada para Nabi secara terang-terangan," kemudian ia melanjutkan, "'Ubaidiyyun tersebut lebih jahat dari orang Tatar dalam menyikapi Islam". Abu Hasan al-Qabisi berkata: "para ulama dan fuqaha yang dibunuh oleh 'Ubaidillah dan anak cucunya berjumlah sekitar 4000. Ini dilakukan karena mereka menolak untuk mencaci para sahabat, dan mereka lebih memilih untuk mati. Jika mereka hanya sekedar rafidah, barangkali masih ada baiknya, akan tetapi ia adalah zindiq". Al-Qadi 'Iyad berkata: "Abu Muhammad al-Qayrawani ditanya tentang orang yang dipaksa untuk mengikuti Bani 'Ubaid untuk mengikuti apa yang mereka serukan. Ia menjawab: 'hendaknya orang itu memilih mati, sebab tidak ada seorang pun yang mendapat uzur dalam masalah ini ...'"

Dalam contoh di atas, ada tiga sumber informasi yang disebut oleh as-Suyuti, yaitu az-Zahabi, Abu Hasan al-Qabisi, dan Qadi 'Iyad, setiap kali memaparkan narasi sejarah. Hal ini secara konsisten diterapkan oleh as-Suyuti dalam seluruh narasi *Tarikh al-Khulafa'*. Hal ini bersesuaian dengan perkataannya sendiri dalam kitab *al-Muzhir,* seperti dikutip Rosenthal, bahwa di setiap tulisannya, ia senantiasa menyertakan indikasi yang tepat mengenai asal-usulnya.[155]

Di samping menyebutkan sumber informasi berupa nama individu secara langsung, as-Suyuti terkadang hanya mencantumkan sebuah kitab tertentu seperti narasi di bawah ini:[156]

و في الطيوريات أن جرير بن عثمان الرحبي دخل مع أبيه على عمر بن عبد العزيز فسأله عمر عن حال ابنه ثم قال له : علمه الفقه الأكبر قال : و ما الفقه الأكبر ؟ قال : القناعة و كف الأذى

> Dalam kitab at-Tuyuriyyat dikatakan bahwa Jarir bin 'Utsman ar-Rahbi

155 Franz Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim; Dari al-Farabi Hingga Ibn Khaldun,* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Mizan, 1999), 104.

156 as-Suyuti, *Tarikh,* 156.

> datang bersama ayahnya menghadap Umar bin 'Abdul 'Aziz. Lantas Umar bertanya tentang kondisi anaknya, lalu ia berkata: "ajari aku tentang al-fiqh al-akbar", Jarir bertanya: "apakah al-fiqh al-akbar itu?," Umar menjawab: "qana'ah dan mencegah perbuatan jahat."

Di banyak tempat, ia juga sering kali merujuk indikasi sumbernya dengan menyebutkan nama kitab beserta penulisnya sekaligus, seperti terlihat dalam contoh di bawah ini:[157]

> **وقال ابن حجر في الدرر الكامنة: كان فاضلا جوادا حسن الخط جدا شجاعا يعرف لعب الأكرة و رمي البندق و كان يجالس العلماء و الأدباء**

> Ibn Hajar berkata dalam ad-Durar al-Kaminah: "ia (Khalifah al-Mustakfi) adalah seorang yang memiliki perilaku dan akhlak yang mulia, dermawan, memiliki tulisan yang indah, pemberani, pandai bermain bola, dan memanah. Ia selalu duduk bersama para ulama dan para ilmuwan ..."

Menurut Rosenthal,[158] gaya as-Suyuti yang mencantumkan sumber informasi setiap kali memaparkan narasi sejarah menunjukkan kesadaran kritis terkait indikasi sumber materi sejarah. Sumber informasi menjadi salah satu instrumen pokok yang terintegrasi dalam struktur narasi *Tarikh al-Khulafa'*. Hal ini dikarenakan seiring perjalanan waktu, sumber literatur semakin bertambah banyak. Dengan demikian, jarak waktu antara sarjana belakangan dengan sumbernya bertambah panjang. Hal tersebut berimplikasi kepada pemangkasan jalur *isnad* dalam sumber informasi, sebagaimana terlihat dalam perbandingan kedua narasi berikut:

Narasi asli Ibn 'Asakir dalam *Tarikh Dimasyq*:[159]

> **ذكر أبو محمد عبد الله بن سعد القطربلي فيما قرأته بخطه قال روى العتبي حدثني أبي عن عوانة عن إبراهيم بن عدي قال رأيت عبد الملك بن مروان وأتته أمور أربعة في ليلة فما رأيته تنكر ولا تغير وجهه قتل عبيد الله بن زياد بالعراق وقتل حبيش بن**

157 *Ibid.*, 316.

158 Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim*, 104.

159 Ibn 'Asakir, *Tarikh Dimasyq*, juz. 7 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 54.

دلجة القيني بالحجاز وانتقاض ما كان بينه وبين ملك الروم وخروج عمرو بن سعيد إلى دمشق

Narasi as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'*:[160]

و في تاريخ ابن عساكر عن إبراهيم بن عدي قال: رأيت عبد الملك بن مروان و قد أتته أمور أربعة في ليلة فما تنكر و لا تغير وجهه: قتل عبيد الله بن زياد و قتل حبيش بن دلجة بالحجاز و انتقاض ما كان بينه و بين ملك الروم و خرج عمرو بن سعيد إلى دمشق

Menurut Rosenthal, sarjana belakangan seperti as-Suyuti, merasakan bahwa hanya indikasi langsung dan cermat mengenai sumber-sumbernya sajalah yang bisa mengamankan seorang sarjana dari konsekuensi sikap yang tidak kritis.[161] Hal ini terlihat dalam beberapa contoh di atas yang memperlihatkan as-Suyuti begitu ketat dalam persoalan indikasi sumber. Ia tidak meninggalkan narasi sejarah, kecuali ia menyebutkan di awal atau di akhir narasi tersebut terkait sumber yang ia rujuk, berupa nama individual, kitab, atau keduanya.

160 as-Suyuti, *Tarikh,* hlm. 142.

161 Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim*, hlm. 104.

BAB IV
SEJARAH KRITIS

A. Kritisisme dalam Konteks Paradigmatik

Istilah kritisisme yang diserap dari bahasa Inggris yakni *criticism,* berasal dari kata *krites* (bahasa Yunani kuno) yang berarti "menilai/ mengadili".[1] Dalam penggunaan kesehariannya – dalam kontes bahasa Inggris – istilah ini berarti "penemuan adanya kesalahan" (*fault-finding*) dalam sesuatu.[2] Senada dalam konteks bahasa Indonesia, "kritik" berarti kecaman atau tanggapan, kadang-kadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya, pendapat, dan sebagainya.[3]

Menurut Chris Baldick, kata kritisisme memiliki beberapa kategori makna yang tumpang tindih dalam tataran teoretis dan praksis.[4] Raymond Williams juga mengatakan bahwa *criticism,* yang dikenal dalam bahasa Inggris abad ke-17 M, merupakan satu di antara sekian kosakata "sulit" dalam bahasa Inggris. Meskipun makna dominannya adalah "penemuan sebuah kesalahan", akan tetapi ia memiliki makna spesifik yang membingungkan dalam berbagai nuansanya.[5]

Mengingat tokoh yang dikaji berasal dari dunia Arab, maka perlu penelusuran istilah bahasa Arab yang memiliki ekuivalensi dengan kritisisme, yakni *an-naqd*. Secara leksikal, kata *al-naqd* berarti memilah

---

1 M. A. R. Habib, *Modern Literary Criticism and Theory* (Malden: Blackwell Publishing, 2005), 9.

2 Chris Baldick, *Oxford Concise Dictionary of Literary Term* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 45.

3 http://kbbi.web.id/kritik, diakses pada 17 Agustus 2016.

4 Baldick, *Oxford,* 45.

5 Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), ٨٢.

uang dirham dan mengeluarkan yang palsu darinya (*tamyiz ad-darahim wa ikhraj az-zaif minha*). Ia juga berarti mendebat atau mengajak diskusi seseorang (*naqadtu fulanan; naqasytuhu*).[6] Secara etimologi, kata *an-naqd* bermakan sebuah aktivitas memilah atau membedakan (*tamyiz*) sesuatu yang berlawanan dengan persepsi seseorang, antara yang benar dan yang tidak. Ia juga memuat analisis dan diskusi terhadap sesuatu yang sampai kepada seseorang.[7] Dengan demikian, pengertian kritisisme dan segala hal yang berkaitan dengannya dibatasi dalam lingkup pemaknaan kata *an-naqd* tersebut.

Kritisisme dalam konteks studi ini dipahami sebagai sebuah horizon partikular di mana sejarawan melukiskan narasinya. Dalam kasus as-Suyuti, kritisisme direfleksikan dalam penilaian (*judgment*) terhadap materi sejarah *Tarikh al-Khulafa'* terhadap para khalifah yang bisa dipolarisasi ke dalam positif-negatif. Kritisisme harus dilihat dalam cara pandang hermeneutis dari perspektif as-Suyuti dengan semua atribut yang disandangnya, sebagai sebuah sistem berpikir (*mode of thought*) dan bukan hanya semata-mata dari sisi produk pemikiran yang dihasilkan.

Penelusuran terhadap catatan historiografi sejarawan muslim terdahulu bertujuan untuk menampilkan sebuah potret konsep historis "pada masanya" dengan seluruh dinamika dan perkembangannya. Hal tersebut juga dikonfirmasi oleh Rosenthal.[8] Oleh karenanya, kajian modern mengenai historiografi Islam harus melibatkan dua kriteria utama secara bersamaan. *Pertama*, historiografi muslim yang ditulis oleh mereka ketika mengenal catatan sejarah. *Kedua*, memperhatikan rasionalitas historis sejumlah materi yang dideterminasi berdasarkan konsep sejarah.[9]

Historiografi Islam telah sepenuhnya menyatu dan menjadi bagian integral dari perkembangan kesarjanaan Islam. Posisi pengetahuan sejarah dalam konteks pendidikan Islam telah mendeterminasi level intelektual dalam penulisan karya-karya sejarah oleh kalangan Muslim. Menurut

---

6 Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab,* juz. 3 (Beirut: Dar Sadir, tt.), 425.

7 Hasan Fauzy, *al-Manhaj an-Naqdy min al-Mutaqaddimin wa Asaru Tabayun al-Manhaj,* tesis, (Kairo: Jami'ah 'Ain Syams, 1993), 8.

8 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E.J. Brill, 1968), 3.

9 *Ibid.,* 4.

Rosenthal, nilai sebuah karya historiografi Islam dapat dipahami lebih baik jika diposisikan dalam konteks sejarah kebudayaan Islam sebagai latar utamanya.[10]

Secara filosofis, materi historiografi Islam bisa diletakkan dalam polarisasi nalar Arab sebagaimana diutarakan 'Abid al-Jabiri, yakni antara nalar pembentuk yang aktif (*la raison constituante*) dan nalar terbentuk yang dominan (*la raison constitue*).[11] Nalar aktif bersifat universal sebagai aktivitas kognitif yang dilakukan pikiran ketika mengkaji dan menelaah serta membentuk konsep dan merumuskan prinsip-prinsip dasar. Sedangkan nalar terbentuk bersifat partikular dan merupakan sistem kaidah yang dibakukan dan diterima dalam era sejarah tertentu, dan yang selama era itu memperoleh nilai mutlak.[12]

La raison constitue sangat dominan dalam narasi as-Suyuti. Dalam bahasa Thomas Kuhn, *la raison constitue* mirip dengan istilah paradigma yang memayungi dan menjadi koridor seluruh aktivitas pengetahuan. Beberapa fitur dalam materi sejarah, seperti mencantumkan ayat-ayat al-Qur'an sebagai legitimasi kekhalifahan, merupakan cerminan "proto-history" yang ditulis as-Suyuti. Reportase positif terkait sahabat merupakan implikasi dari doktrin yang dianutnya terkait keadilan seluruh sahabat. Seluruh narasinya terkait hal ini berasal dari *la raison constitue*. Di satu sisi, *la raison constitue* memang bisa jadi merupakan sesuatu yang secara langsung dibentuk oleh relasi kuasa melalui sebuah patronase kekuasaan.

Pada level abstraksi yang lebih mondial, persoalan tersebut berkaitan erat dalam kajian sejarah ilmu pengetahuan. Dalam kaitannya dengan analisis narasi sejarah as-Suyuti, pelacakan metodologi sejarah tentang cara menampilkan narasi besar, pertama-tama harus diletakkan dalam konteks paradigmatik. Thomas Kuhn, dalam pengantar bukunya, *The Structure of Scientific Revolution*, menjelaskan perlunya melihat khazanah pengetahuan dalam konteks historiografi baru. Sejarah, menurutnya, jika diposisikan sebagai sebuah khazanah tersendiri daripada sebagai

---

10 *Ibid*.

11 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009), 15.

12 *Ibid*.

anekdot dan data kronologis, akan memproduksi sebuah transformasi nyata dalam khazanah pengetahuan.[13] Secara konklusif, lanjut Kuhn, cara pandang semacam ini akan menggeser pengetahuan dari hanya sekedar logika elementer atau percaturan metodologis belaka kepada suatu bagian integral dari sejumlah jawaban substantif bagi pertanyaan mendasar dari ilmu pengetahuan.[14] Dengan kata lain, ia bisa menjawab pertanyaan, bagaimana sebuah khazanah pengetahuan bisa dipahami secara filosofis dengan meletakkannya dalam episode sejarahnya.

Pada gilirannya, hal tersebut membawa kepada gagasan "paradigma", sebuah istilah yang ia asosiasikan dengan sains normal (*normal science*). Dalam hal ini, ia merujuk kepada sebuah aliran pemikiran atau teori yang kemudian mendominasi disiplin-disiplin teori atau ilmu lainnya. Sekolah-sekolah atau aliran pemikiran lainnya berkiblat pada dan mengakui superioritas sekolah atau aliran pemikiran yang dominan. Prasyarat sains normal adalah adanya komitmen terhadap paradigma bersama yang menentukan aturan main dan seluruh tolok ukur standar dalam praktik ilmiah. Saintis "normal" tidak akan membuat penemuan-penemuan baru di luar paradigma yang berlaku.[15]

Dalam kasus as-Suyuti dan *Tarikh al-Khulafa'*, hal yang perlu digarisbawahi adalah terkait seorang ulama *('ulama ad-din)* yang melebarkan sayap (*yatawassa'*) dengan menulis sejarah. Tak pelak, dimensi moralitas keagamaan hadir dalam setiap tulisannya. Secara spesifik, latar yang harus ditelusuri dalam kritisisme as-Suyuti adalah apa yang disebut paradigma tradisionalis. Hal ini pada gilirannya juga berfungsi sebagai landasan utama dalam merancang polarisasi positif-negatif as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'*.

B. Paradigma Tradisionalis

Hal yang terlebih dahulu harus dijelaskan adalah tolok ukur hermeneutis yang diterapkan dalam membangun polarisasi antara

---

13 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution 3rd Edition* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 1.

14 *Ibid.*, 9.

15 Marcum, *Thomas Kuhn,* 62, Yeremias Jena, "Thomas Kuhn Tentang Perkembangan Sains dan Kritik Larry Laudan," *Jurnal Melintas,* vol. 28, no. 2, (2012), 168-169, Kuhn, *The Structure,* 10.

aspek positif dan negatif informasi historis para khalifah Islam dalam konstruksi pemikiran as-Suyuti. Mengacu kepada prinsip dasar bahwa teks as-Suyuti memiliki situasi hermeneutis tersendiri, maka pelacakan atas horizon sang pengarang menjadi tolok ukur dalam merancang polarisasi tersebut. Hal ini dilakukan untuk menghindari anakronisme sejarah dalam membaca teks as-Suyuti. Berdasarkan kerangka berpikir tersebut, tolok ukur hermeneutis dalam polarisasi positif-negatif pada dasarnya bertumpu kepada fakta bahwa ia merupakan seorang sejarawan tradisionalis yang melandaskan seluruh pemikirannya kepada etos para ahli hadis Sunni.

Sebagai seorang Sunni, implikasi pertama dalam ranah teologis yang menjadikan positif segala sesuatu yang sejalan dengan ideologi tersebut dan menjadikan negatif semua yang bertentangan dengannya. Hal ini diperlihatkan oleh as-Suyuti dalam kitab *Miftah al-Jannah fi al-Ihtijaj bi as-Sunnah,*[16] ketika ia memuji keutamaan ahli Hadis dan mencela beberapa kelompok seperti Mu'tazilah, Rafidah, Jahmiyyah, Murji'ah, dan kelompok *Ahl ar-Ra'y* dengan mengklaim bahwa mereka sebagai perusak umat. Hal ini juga diperlihatkan ketika ia menyesalkan keyakinan al-Ma'mun yang mengafirmasi kelompok Mu'tazilah yang mengatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.[17] Kritisisme as-Suyuti perlu dilihat dari sudut pandang karakter Sunnisme.

Dalam perinciannya, terdapat tiga konsep kunci yang menjadi tolok ukur kritisisme tradisionalis as-Suyuti yaitu: sikap kritis yang mengacu kepada prinsip *al-jarh wa al-ta'dil,* konsep keadilan sahabat, dan perhatian terhadap *isnad*. Selanjutnya dijelaskan pada sejumlah paragraf berikut.

1. Kritisisme *Jarh wa Ta'dil*

Perhatian as-Suyuti terhadap wacana *jarh wa ta'dil* ditunjukkan lewat beberapa karyanya seperti *Tabaqat al-Huffaz,*[18] *Is'af al-Mubatta' bi*

16 Jalaluddin as-Suyuti, *Miftah al-Jannah fi al-Ihtijaj bi as-Sunnah* (Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyyah, 1989), ٦٨.

17 Jalaluddin as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2012), 198.

18 Jalaluddin as-Suyuti, *Tabaqat al-Huffaz* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1987).

Rijal al-Muwatta,[19] *Tazkirah al-Mu'tasi fiman Haddasa wa Nasi,*[20]*Asma al-Mudallisin,*[21] dan banyak karya lainnya.

Karakter operasional *jarh wa ta'dil* adalah kritis dalam dirinya sendiri. Abu Hatim, mengatakan bahwa pada dasarnya kerja operasional *jarh wa ta'dil* adalah memilah para periwayat hadis (*at-tamyiz baina ar-ruwat*).[22] Seorang *mujarrih* atau *mu'addil* adalah seorang kritikus (*an-nuqad*) yang memberikan justifikasi positif atau negatif kepada periwayat. Istilah *nuqad al-hadis* (kritikus hadis) dipakai oleh al-Hakim dalam *Ma'rifat 'Ulum al-Hadis,*[23] salah satu literatur awal ilmu *mustalah al-hadis* di abad ke-4 H. Pada perkembangannya, sebagaimana dinyatakan Nuruddin 'Itr, dalam istilah ilmu Hadis modern, juga dikenal dua kritik yaitu internal/matan (*al-naqd ad-dakhili*) dan eksternal/sanad (*al-naqd al-khariji*).[24]

Perhatian as-Suyuti terhadap wacana *jarh wa ta'dil* membuatnya berada pada jajaran kritikus hadis. Minat as-Suyuti yang sangat besar terhadap Hadis diakui oleh para sejarawan. Yusri 'Abdul Gani misalnya mengatakan bahwa ia termasuk tokoh terkemuka tentang seluk beluk di sekitar masalah hadis dan telah mengajarkan disiplin itu di berbagai tempat sehingga ia dianggap sebagai pakar hadis terkemuka, setelah Ibn Hajar al-'Asqalani.[25] Klaim ini menunjukkan status as-Suyuti sebagai pakar dalam bidang hadis.

Sebagaimana para kritikus lainnya, as-Suyuti memiliki sebuah kriteria yang menjadi tolok ukur menilai kredibilitas periwayat, baik dalam aspek spiritual maupun intelektual. Hal ini pertama-tama dapat ditelusuri

---

19 Jalaluddin as-Suyuti, *Is'af al-Mubatta bi Rijal al-Muwatta* (Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, tt.).

20 Jalaluddin as-Suyuti, *Tazkirah al-Mu'tasi fiman Haddasa wa Nasi* (Kuwait: al-Dar as-Salafiyyah, 1404 H.).

21 Jalaluddin as-Suyuti, *Asma al-Mudallisin* (Beirut: Dar al-Jil, tth.).

22 Abu Hatim, *Taqdimah al-Jarh wa al-Tadil* (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Araby, 1952), 5.

23 Al-Hakim Abi 'Abdillah al-Naisaburi, *Ma'rifat 'Ulum al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977), 59.

24 Nurudin 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 467-468

25 Yusri 'Abdul Gani, *Mu'jam al-Mu'arrikhin al-Muslimin Hatta al-Qarn al-Sani 'Asyara al-Hijri* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1991), 97.

dalam kriteria kesahihan sebuah hadis yang harus memenuhi tiga syarat utama dalam konteks kritik eksternal/sanad yaitu: rangkaian sanad hadis tersambung, diriwayatkan oleh *rawi* yang '*adil* dan *dabit*, serta terbebas dari *syaz* dan *'illat*.[26]

Kritik personalitas periwayat dalam konteks *jarh wa ta'dil* tertuju kepada kluster kedua yang parmempersoalkan kualitas spiritual (*adalah*) dan intelektual (*dabt*) periwayat. Mengikuti al-Nawawi, as-Suyuti menyebutkan beberapa kriteria *'adalah* berikut ini, muslim, balig, berakal, serta terlepas dari hal-hal yang menyebabkan kefasikan dan hilangnya *muru'ah* (kehormatan).[27]

Menurut 'Ajjaj al-Khatib, *'Adalah* merupakan sebuah sifat yang tertanam dalam jiwa seseorang yang bisa membawanya kepada jalan takwa dan *muru'ah*, sehingga dengan sendirinya ia akan menjadi seorang yang terpercaya (*siqat*). Hal ini diwujudkan dengan menjauhi dosa besar, menjauhi sebagian dosa kecil seperti mencuri seukuran biji-bijian, menjauhi perkara mubah yang bisa mencemarkan *muru'ah* seperti makan di jalan, buang air kecil sembarangan, dan berlebihan dalam bercanda.[28] Kriteria *dabit* menuntut seorang periwayat memiliki ingatan yang kuat dan tidak pelupa dalam meriwayatkan sebuah hadis dan dapat menghafal apa yang diucapkan dan yang ditulis.[29]

Istilah untuk seseorang yang menghimpun keduanya adalah *siqat* (orang terpercaya) yang menjadi salah satu dari kosakata teknis dalam kritik periwayat hadis (*alfaz al-jarh wa ta'dil*).[30] Bagi kritikus periwayat hadis, tolok ukur personalitas berkutat pada pertimbangan-pertimbangan ini, oleh karenanya ia juga disebut dengan *'ilm mizan ar-ruwat* (ilmu yang menakar atau menimbang para periwayat).

Berikut dua komentar as-Suyuti dalam melakukan *ta'dil* terhadap Ibn al-Khadibah dan al-Batruji dalam kitab *Tabaqat al-Huffaz:*

---

26 Jalaluddin as-Suyuti, *Tadrib al-Rawi,* juz. 1 (Matabah al-Riyad al-Hadisah, tt.), ٦٣ .

27 as-Suyuti, *Tadrib,* juz. 1, 300.

28 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis* (Beirut: Dar al-Kutub al'-Ilmiyyah, 1983), 231-232.

29 as-Suyuti, *Tadrib,* juz. 1, 301.

30 *Ibid.,* juz. 1, 63.

> "Ibn al-Khadibah, al-Imam al-Hafiz al-Qudwah Abu Bakr Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-Baqi bin Mansur al-Bagdadi ad-Daqqaq. Ia meriwayatkan hadis dari Ibn H}ayawaih. Ia merupakan seorang yang memiliki keutamaan, pakar dalam membacakan hadis, wara', zuhud, siqat, cakap dalam bahasa dan sastra, serta menjadi panutan dalam hadis .... ia wafat pada tanggal dua Rabi'ul Awwal tahun 489 H."[31]

> "al-Batruji, al-'Allamah al-Hafiz Abu Ja'far Ah}mad bin 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin 'Abd al-Bary al-Andalusi. Ia meriwayatkan hadis dari Abu Ali al-Gassaini dan selainnya. Ia memiliki kepakaran dalam berbagai macam ilmu pengetahuan, ia merupakan ahli fiqh, penghafal, ahli hadis, sejarah, mengetahui para rijal hadis dan biografi mereka. Jika ia ditanya terkait sesuatu maka jawabannya selalu ada di ujung lidahnya, karena hafalannya yang kuat .... ia wafat pada bulan Muharram tahun 542 H."[32]

Komentar di atas merupakan contoh narasi biografis as-Suyuti terkait periwayat hadis dengan kriteria *jarh wa ta'dil*, yakni *'adil* dan *dabit* sebagai tolok ukur kritik personalitas mereka. Sebagaimana biasa, uraian ini biasanya mencantumkan tahun wafat periwayat sebagai salah satu karakteristik utama. Selanjutnya, dalam uraian yang lebih terperinci, as-Suyuti sering menyadur pendapat orang lain dengan menyebutkan sumbernya secara langsung, seperti berikut.

> Haiwah bin Syuraih bin Safwan at-Tajibi, Abu Zar'ah al-Misri, merupakan seorang ahli fiqih (faqih) yang zuhud (az-zahid) dan tekun beribadah (al-'abid). Ia meriwayatkan hadis dari Darraj Abi as-Samh dan Rabi'ah bi Yazid ad-Dimasyqi dan Yazid bin Habib. Periwayat yang mengambil hadis darinya adalah Abu al-'Asim an-Nabil, Ibn al-Mubarak, 'Abdullah bin Wahb, Lais bin Sa'd, serta Hani' bin al-Mutawakkil al-Iskandari yang menjadi orang terakhir yang meriwayatkan darinya ... Abu Hatim ditanya tentangnya, Sa'id bin Abi 'Arubah dan Yahya bin Ayyub, ia berkomentar; 'Haiwah adalah orang yang paling terkemuka di kaumnya', ... Ibn Wahb berkata: 'tidak ada orang yang paling pandai menyembunyikan amal kebaikannya selain Haiwah ... Khalid bin al-Farz

31 as-Suyuti, *T}abaqat,* ٤٤٨.

32 *Ibid.,* 468.

> berkata: 'ia merupakan orang yang gampang untuk mengeluarkan air mata (buka'in) dan orang yang sangat sengsara, ketika suatu hari aku duduk bersamanya aku berkata; bagaimana kalau aku berdoa kepada Allah agar Ia memberikan kelapangan untukmu', lantas ia mengambil sebuah tongkat dan berdoa 'Ya Allah jadikan tongkat ini sebongkah emas', dan seketika ia menjadi nyata di telapak tangannya, ia kemudian melempar emas tersebut kepadaku dan berkata: 'Allah lebih tahu apa yang lebih maslahat untuk hamba-Nya' .[33]

Dua narasi pertama memperlihatkan pola yang biasa dipakai oleh para kritikus hadis murni, sedangkan narasi terakhir memiliki gaya ungkap yang sama dengan narasinya dalam kitab *Tarikh al-Khulafa'*. Hal ini ditunjukkan oleh tiga pola yang juga menjadi karakteristik dari narasi *Tarikh al-Khulafa'*.[34] *Pertama*, kemiripan struktur yang diawali dengan nama berikut nasabnya, informasi terkait kredibilitas spiritual dan intelektual. *Kedua*, ketelitian dalam mencantumkan indikasi sumber informasi. *Ketiga*, tertarik dengan informasi yang mengandung unsur supranatural. Hanya saja, tidak sebagaimana narasi kritik periwayat hadis, uraian dalam *Tarikh al-Khulafa'* memperlihatkan justifikasi positif dan negatif yang bisa sekaligus ditemukan dalam diri seorang khalifah. Selain itu, materi tambahan lainnya adalah informasi terkait berbagai kejadian yang melingkupi seorang khalifah dan pencapaian politiknya.

Dalam pandangan ahli hadis, kriteria periwayat *siqat* merupakan syarat yang menjadikan kualitas hadis yang baik. Sosok yang memenuhi kriteria *'adil* dan *dabit* dilihat sebagai sesuatu yang positif. Dalam hal ini, sebuah konsekuensi logis juga berlaku, bahwa mereka yang memiliki kriteria yang berlawanan kedua hal tersebut, akan dilihat sebagai sesuatu negatif atau setidaknya tidak "ideal" dalam pandangannya.

Dalam konteks narasi para khalifah, cara pandang semacam ini berimplikasi terhadap tolok ukur "spiritual" dan "intelektual" dalam melihat personalitas seorang khalifah dan berujung kepada moralisasi dan pada gilirannya, juga pragmatisme dalam sejarah. Sebagaimana dijelaskan dalam sesi berikutnya, narasi sejarah as-Suyuti masih dipenuhi dengan

---

33 *Ibid.*, ٨٧-٨٦.

34 Lihat contoh narasi as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'* dalam bagian lampiran, 327-332

justifikasi, khususnya terkait kualitas moral-teologis seorang khalifah. Sebagai implikasinya, realitas percaturan politik yang melingkupi para khalifah akan tersubordinasi dalam tolok ukur tersebut. Dalam artian bahwa segala realitas yang melingkupi percaturan politik dan bertentangan dengan tolok ukur moral-teologis akan dipandang sebagai sesuatu yang negatif atau setidaknya tidak ideal.

Selanjutnya, sebagaimana kelompok ahli hadis, unsur epistemologi tradisionalis lainnya yang menjadi landasan as-Suyuti adalah perhatian yang besar terhadap *isnad*. Di samping matan, sanad sendiri merupakan salah satu unsur pokok dalam sebuah hadis. Dari tradisi transmisi hadis inilah historiografi Islam terlahir dalam bentuknya yang paling awal.[35] Berdasarkan penelusuran Abu Zahw, mulai tahun 656 H, pencantuman sanad pada fase ini dilandasi dengan motif mencari berkah (*tabarruk*) dan transmisi hadis secara lisan sudah jarang ditemukan dan digantikan dengan sistem ijazah dan penyalinan tulisan.[36]

Di beberapa bagian *Tarikh al-Khulafa',* terutama bagian awal yang mencantumkan beberapa hadis dalam tajuk tertentu, as-Suyuti memperlakukan sikap kritisnya terkait penilaian kualitas hadis. Hal ini ditemui ketika ia melakukan rekonsiliasi dan kompromi (*al-jam'*) terhadap beberapa riwayat kontradiktif terkait sikap Nabi yang tidak memberikan mandat langsung terkait siapa yang akan menggantikannya.[37] Di beberapa tempat ia juga kerap menyebutkan kualitas sebuah hadis. Misalnya, ia menjustifikasi hadis terkait kemunculan kekhalifahan Bani Umayyah sebagai hadis yang munkar, sekalipun ia memiliki penyokong (*syawahid*).[38]

Dalam konteks historiografi, sikap yang ketat terhadap pencantuman *isnad* merupakan hal yang sesuai dengan kaidah dasarnya. Hal ini memberikan pengaruh signifikan terhadap perkembangan kritik historiografi Islam. Rosenthal mengatakan bahwa karya-karya historiografi Islam pada dasarnya menuntut untuk menjunjung tinggi

---

35 Tentang relasi antara tradisi kodifikasi hadis dan historiografi lihat Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).

36 Muhammad Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun* (Riyad: Mamlakah al-Arabiyyah. 1984), 437.

37 as-Suyuti, *Tarikh,* 5-6.

38 *Ibid.,* 9.

kecermatan dalam indikasi sumber. Dalam perjalanannya, sumber literatur semakin bertambah banyak. Jarak waktu antara sarjana belakangan dan sumbernya pun semakin lama. Dalam hal ini, hanya indikasi yang eksak saja yang bisa mengamankan seorang sarjana dari konsekuensi sikap yang tidak kritis.

As-Suyuti adalah satu contoh yang tepat. Menurut Rosenthal, bahwa tak satu pun penggalan dalam karya-karya as-Suyuti yang dibiarkan tanpa indikasi yang tepat mengenai sumber-sumbernya.[39] Hal ini secara konsisten diterapkan dalam seluruh karyanya.[40] Di satu sisi, hal tersebut merupakan bukti keterpengaruhan epistemologi tradisionalis yang menjadikan *isnad* sebagai salah satu kaidah dasar. Hanya saja, *isnad* sebuah narasi sejarah yang ada di kitab *Tarikh al-Khulafa'* telah dipangkas dan hanya mencantumkan sumber terakhir, atau *mukharrij,* dalam istilah ahli hadis[41] dan kritik *jarh wa ta'dil* yang ketat tidak diberlakukan lagi terhadap para periwayatnya sebagaimana ia memperlakukan para periwayat hadis Nabi.

2. Konsep Keadilan Sahabat dan Doktrin Khalifah Ideal

Dalam menceritakan narasi sejarah para Khalifah, al-Khulafa ar-Rasyidun memiliki sebuah perlakuan khusus. Hal ini berkenaan dengan doktrin keadilan sahabat. Dalam karyanya, *Tadrib ar-Rawy,* ia menyatakan diri sebagai penganut prinsip keadilan seluruh sahabat, termasuk mereka yang terlibat fitnah. Ia menolak pandangan kelompok Mu'tazilah yang menganggap tidak adil sahabat yang memerangi Ali dan pendapat yang mengharuskan penelusuran terhadap keadilan mereka. Ia menjadikan keharusan berbaik sangka (*ihsanan li az-zann*) sebagai alasan utamanya, bahwa mereka diposisikan sebagai seorang yang berijtihad yang sepenuhnya akan mendapat pahala,[42] jika menepati kebenaran mendapatkan dua pahala dan jika tidak, hanya dapat satu pahala.

---

39 Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim,* 104.

40 Lihat contoh narasi as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'* di lampiran, 327-332.

41 Lihat contoh komparasi antara narasi as-Suyuti dengan narasi Ibn 'Asakir dalam *Tarikh Dimasyq* di bab ketiga, 138-141,

42 as-Suyuti, *Tadrib,* juz. 2, 214.

Dalam penelusuran Fuad Jabali, setidaknya ada tiga macam pendekatan yang dilakukan mereka dalam menyikapi peristiwa *fitnah*. *Pertama*, menolak total pembicaraan terkait keterlibatan sahabat dalam fitnah seperti diwakili oleh Ahmad bin Hanbal yang mengatakan bahwa menghindari pembicaraan terkait fitnah adalah termasuk sunnah generasi terdahulu. *Kedua*, mengecilkan, bahkan menolak, peran sahabat dalam peristiwa fitnah. Dalam kasus pembunuhan Utsman, dikatakan tidak ada satu pun sahabat yang terlibat. Perang Unta masih saja terjadi meski sahabat sudah berusaha menghentikannya. Ia dianggap bukan ide Ali atau Zubair dan Talhah, melainkan inisiatif orang-orang Basrah. *Ketiga,* mengakui keterlibatan sahabat dalam fitnah, namun pada saat yang sama juga mengecualikan mereka dari kesalahan dengan memasukkan konsep ijtihad.[43]

Konfirmasi as-Suyuti terhadap keterlibatan dan peran sahabat memang terlihat dalam narasi sejarahnya dalam *Tarikh al-Khulafa'*. Meskipun demikian, ia juga tidak serta merta melepaskan prinsipnya keadilan para sahabat. As-Suyuti mewakili kelompok terakhir yang menggunakan pendekatan ijtihad dalam melihat peristiwa fitnah. Dalam karyanya, *Jazil al-Mawahib,* as-Suyuti mengatakan bahwa mereka yang berijtihad, seluruhnya ada dalam kebenaran (*musib)*.[44]

Persoalannya adalah bagaimana menjelaskan hadis Rasulullah yang mengklasifikasi mujtahid menjadi dua; mereka yang menepati kebenaran (*musib*) dan yang tidak (*mukhti'*).[45] Dalam hal ini, ia mengatakan bahwa maksud *mukhti'* dalam hadis tersebut adalah mereka yang tidak menepati hasil yang paling utama (*al-afdal*). Ia mencontohkan para sahabat yang ditegur karena mereka lebih memilih untuk menerima tebusan dari tawanan Perang Badar yang telah ditangkap tentara muslim sebagaimana direkam dalam QS. *al-Anfal:* 67-69. Menurut as-Suyuti, hal tersebut bukan berarti mereka melakukan kesalahan, tetapi tidak menepati pilihan yang lebih utama di sisi Allah dan masih dihukumi sebagai sesuatu yang benar

---

43 Fuad Jabali, *The Companions of The Prophet; A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003), 72.

44 Jalaluddin as-Suyuti, *Jazil al-Mawahib fi Ikhtilaf al-Mazahib* (Kairo: Dar al-I'tisam, 1989), 38-39.

45 Sahih Bukhari no. 4693.

(*hukm as-sawab*).[46]

Dengan cara berpikir semacam ini, maka seluruh tindakan sahabat tetap berada dalam koridor "kebenaran" dengan kualitas yang beragam. Hal yang menjadi permasalahan adalah bahwa sebagian mereka telah mencapai pilihan yang paling utama, dan sebagian lagi hanya mencapai pilihan yang tidak utama, meskipun sama-sama benar (*musib*). Dengan demikian, baik aspek positif atau negatif yang ada pada sahabat, seluruhnya masih berada dalam level kebenaran dalam versi as-Suyuti.

Dalam kasus khalifah, selain al-Khulafa ar-Rasyidun, konsep doktriner terkait Khalifah yang ideal dengan cita-cita Islam menjadi tolok ukur utama dalam penilaian as-Suyuti, di samping keterpengaruhan kritik spiritual dan intelektual sebagai implikasi kritisisme *jarh wa ta'dil*.

C. Tabulasi Positif-Negatif

Sesi ini mendiskusikan materi sejarah as-Suyuti yang dipolarisasi menjadi positif dan negatif dengan tolok ukur yang telah disebutkan. Hal ini dibuat untuk melihat aplikasi dari kritisisme as-Suyuti dalam menyajikan narasi sejarah para penguasa Islam dari masa ke masa yang dikemas dalam konsep seorang sejarawan tradisionalis yang terpengaruh oleh etos para ahli hadis. Pada gilirannya, hal ini merupakan representasi dari eksplanasi sejarah as-Suyuti yang disajikan dalam *Tarikh al-Khulafa'*. Kritisisme ini beroperasi secara proporsional dalam kapasitas as-Suyuti sebagai tradisionalis Sunni.

1. Al-Khulafa ar-Rasyidun

Setelah Rasulullah wafat, sahabat memainkan peran lebih besar lagi dibanding sebelumnya. Semua fungsi Rasulullah, selain penerima wahyu, diambil alih oleh mereka. Mereka menjadi figur yang sangat penting dalam masyarakat. Mereka menjalankan dua otoritas sekaligus, agama dan politik.[47] Wafatnya Rasulullah memutus pekabaran wahyu, mengingat Nabi Muhammad adalah utusan Allah yang terakhir. Dengan demikian, peran para khalifah penggantinya tidak dalam rangka meneruskan "wahyu" atau "kenabian", melainkan segala hal yang berada di luar itu, termasuk segala urusan terkait kepentingan komunitas muslim. Dengan

46 as-Suyuti, *Jazil al-Mawahib*, 38-39.

47 Jabali, *The Companions,* 68.

kata lain, mereka tidak meneruskan "wahyu" dan "kenabian", melainkan semangat yang ada pada keduanya.

Ihwal kekuasaan ini menjadi problematik. Di sisi lain, terjadi pergeseran pandangan terkait otoritas. Jika Nabi semasa hidupnya merupakan otoritas tunggal yang menjadi rujukan seluruh komunitas muslim, maka setelah ia wafat, terjadi pembagian otoritas di kalangan sahabat terkemuka. Hal tersebut bahkan terjadi dalam otoritas keagamaan.[48] Dengan status dan peran semacam ini, materi sejarah para sahabat bisa dikatakan tidak terlalu transparan. Di samping ketersediaan sumber yang datang belakangan, selubung sakralitas masih dominan dalam kajian sejarah sahabat, terlepas dari domain historis murni yang mereka miliki. Hal tersebut terefleksikan dalam sebuah adagium, yang disepakati mayoritas kaum Muslim dan diprakarsai ahli hadis, bahwa seluruh sahabat berstatus adil (*kullu as-sahabah 'udul*). Biasanya beberapa ayat al-Qur'an dikutip untuk mendukung ajaran tersebut, seperti *QS. al-Baqarah: 143*[49] dan *QS. Ali 'Imran: 110*.[50]

Hal itu berimplikasi kepada sebuah kaidah, bahwa kesaksian para sahabat harus dianggap sah. Meskipun demikian, tidak berarti seluruh kaum Muslim memiliki persepsi yang sama terkait penghormatan terhadap sahabat. Prinsip keadilan seluruh sahabat terutama dianut oleh kaum Sunni. Ibn Kasir menegaskan bahwa seluruh sahabat dalam keyakinan kelompok *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah adil. Salah satu alasannya adalah sanjungan Allah terhadap mereka dalam beberapa ayat

---

48 Salah satu eksponen dalam hal ini adalah Fiqih Mazhab Sahabat. Hal tersebut berawal dari teladan Nabi yang dipraktikkan para sahabat. Setelah Nabi Muhammad wafat, berkembang beragam interpretasi individual sahabat terhadap teladan tersebut. Di beberapa daerah berbeda, berkembang suatu sunnah (tradisi) tertentu sebagai sebuah opini umum yang pada gilirannya berkembang menjadi suatu tradisi yang disepakati *(al-amr al-mujtama' 'alaih)* atau opini publik. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih,* (Bandung: Mizan, 2006), 234-235

49 "Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu .... "(al-Baqarah: 143)

50 "Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma´ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik". (Ali 'Imran: 110)

al-Qur'an dan banyaknya hadis Rasulullah yang menegaskan hal tersebut.[51]

Meskipun demikian, sebagaimana dikatakan Fuad Jabali, tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat "jarak" antara doktrin dan realitas sejarah dalam kajian tentang sahabat. Ada beberapa fakta yang cukup mengganggu mereka yang berusaha mempertahankan doktrin keadilan seluruh sahabat. Di antaranya adalah fakta sejarah yang merekam para sahabat yang berkonfrontasi dengan pergumulan politik. Sebut misalnya Ali, 'A'isyah, Talhah, dan Mu'awiyah yang terlibat fitnah, peristiwa yang menghancurkan dan menyebabkan perpecahan kaum Muslim.[52] Meskipun beberapa upaya rekonsiliatif telah dilakukan oleh ulama hadis, namun sebuah kemusykilan terlihat jelas dalam narasi besar sejarah para sahabat.

Hal yang harus diperhatikan adalah munculnya institusi politik kekhalifahan, setelah Rasulullah wafat. Persoalannya adalah siapa yang layak menggantikan beliau dan seperti apa bentuk pemerintahannya? Penetapan Abu Bakar sebagai khalifah membuka lembaran dalam sejarah Islam yang dikenal dengan al-Khulafa ar-Rasyidun. Terlepas dari status mereka sebagai "juru bicara" otoritatif yang menyampaikan pesan-pesan risalah Muhammad, pada saat yang sama mereka juga tidak bisa dilepaskan dari sisi historis yang yang mempertemukan mereka dengan beberapa konfrontasi yang polemis.

Beberapa sarjana semacam Farag Fouda yang hanya berkepentingan dengan penelusuran sejarah Islam, terutama yang masih terselubung, narasi sejarah al-Khulafa al-Rasyidun menjadi sarat akan polemik.[53] Hal ini berbeda dengan narasi yang dikemas oleh para kritikus hadis Sunni yang meyakini keadilan seluruh sahabat (*'adalat as-sahabah*). Ada perbedaan cara pandang dalam melihat sisi historis al-Khulafa ar-Rasyidun. Sebagian masih berbalut doktrin keagamaan baik yang pro atau yang kontra kepada al-Khulafa al-Rasyidun. Sementara beberapa reportase juga memperlihatkan gambaran sejarah mereka dengan cukup proporsional.

---

51 Abu al-Fida Ibn Kasir, *al-Ba'is al-Hasis* (Kairo: Matba'ah 'Ali Sabih, 1370 H.), 181-182

52 Jabali, *The Companions,* 75.

53 Farag Fouda, *Kebenaran Yang Hilang: Sisi Kelam Praktek Politik dan Kekuasaan Dalam Sejarah Kaum Muslimin,* terj. Novriantoni (Jakarta: Balitbang Kemenag, 2007).

Penelusuran sejarah para sahabat memiliki kemusykilan tersendiri yang berkaitan dengan ketersediaan sumber primer, jika diukur dari perspektif kritisisme sejarah modern. Hal itu berkaitan dengan syarat-syarat kritik historis sebagai landasan rekonstruksi sejarah Islam. Kanon yang harus dipenuhi oleh seorang sejarawan adalah menggunakan sumber yang sezaman dengan kejadian.[54] Hal senada dinyatakan oleh Humprey, bahwa seluruh reportase sejarah pembunuhan Utsman tidak dapat dijadikan sandaran dalam merekonstruksi fakta sejarah, yang ada hanya citra sejarah Utsman yang di benak umat Islam belakangan.[55] Meskipun demikian, sebagaimana ditegaskan Boaz Shoshan, anggapan terlampau skeptis bahwa tidak ada satu pun reportase sejarah Islam awal yang mengandung fakta sejarah merupakan sesuatu yang cenderung berlebihan.[56]

Fakta sejarah sahabat memang sudah banyak tercampur dengan berbagai doktrin, imaji, kepentingan sebelum mereka masuk dalam catatan verbal para sejarawan dalam buku-buku sejarah. Namun, beberapa reportase sejarah tetap memuat materi historis yang menempatkan mereka sebagai bagian dari aktor sejarah dengan berbagai determinasinya. Selain itu, mentalitas sejarawan dalam melukiskan narasi sejarah juga merupakan fakta sejarah yang harus diakui keberadaannya dan menarik untuk dieksplorasi lebih lanjut. Hal inilah yang ditunjukkan oleh tabulasi positif-negatif al-Khulafa ar-Rasyidun yang disusun oleh as-Suyuti berikut ini.

---

54 Kitab-kitab *sirah* dan sejarah Islam mulai ditulis antara tahun 750-800 M. Ibn Ishaq (w. 150 H.) dianggap sebagai penulis biografi Nabi paling awal yang karyanya sampai kepada kita. Meski demikian, ia dihimpun oleh Ibn Hisyam (w. 218 H). Lihat Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal* (Bandung: Mizan, 2015), 14.

55 Boaz Shosan, *Poetics of Islamic Historiography* (Leiden: Brill, 2004), 173-174.

56 *Ibid.*, 174.

Tabulasi Positif-Negatif al-Khulafa ar-Rasyidun

No	Nama	Positif	Negatif
1	Abu Bakar al-Siddiq	a. Memiliki banyak kebaikan dan selalu melakukan hal terpuji b. Orang yang selalu diminta nasihat dan dicintai oleh kalangan Quraisy c. Dermawan dan cerdas	a. Pernah meminta dinaikkan gaji oleh Baitul Mal untuk keperluan keluarga, karena ia merasa terhalang oleh tugasnya sebagai khalifah untuk melakukan bisnis.
2	Umar bin Khattab	a. Orang paling zuhud terhadap dunia b. Cerdik dan pandai c. Memiliki berbagai *karamah* seperti tulisan kecilnya yang ketika dilemparkan ke dalam sungai nil yang kekeringan bisa kembali mengembalikan airnya hanya dalam semalam.	a. Memiliki amarah besar, yang jika keluar dapat menimbulkan masalah b. Pernah meminjam uang ke Baitul Mal dan kesulitan membayarnya, sehingga dibayar dengan gajinya sebagai khalifah c. Pernah terlibat pertengkaran dengan Utsman
3	Utsman bin ‘Affan	a. Sahabat yang bicaranya paling baik dan sempurna b. Orang yang paling menguasai manasik haji c. Seorang yang rupawan d. Penghimpun al-Qur’an	a. Mendahulukan kerabatnya dalam masalah jabatan terutama enam tahun terakhir masa jabatannya sehingga tidak disukai oleh sebagian sahabat b. Di pertengahan pemerintahan, mulai bersikap lamban dalam menyelesaikan perkara c. Memberikan harta kepada kerabatnya dari Baitul Mal sehingga menuai protes d. Pernah terlibat percekcokan dengan beberapa sahabat seperti Ibn Mas’ud, ‘Ammar bin Yasir, Abu Zarr al-Gifari

4	Ali bin Abi Talib	a. Pejuang yang gagah berani, orator ulung dan seorang yang zuhud b. Memiliki reputasi baik dalam setiap peperangan.	a. Melakukan semacam kecerobohan dalam peristiwa arbitrase dengan pihak Mu'awiyah

As-Suyuti, seorang Sunni yang bermazhab Syafi'i dan menganut doktrin *'adalah as-sahabah*, pertama-tama melihat al-Khulafa ar-Rasyidun dalam penghormatan yang sangat besar, sehingga reportase positif tentu mendominasi. Ia berulang kali menegaskan bahwa keempat khalifah tersebut termasuk di antara sepuluh sahabat yang mendapat jaminan masuk surga dari Rasulullah.[57] Sebagai contoh, narasi as-Suyuti berikut menampilkan kepribadian Abu Bakar dan sahabat lainnya dengan penuh pengagungan:

> "Seluruh ulama Ahl as-Sunnah sepakat bahwa Abu Bakar adalah orang yang paling baik setelah Rasulullah, lalu menyusul setelah itu Umar, 'Utsman, dan Ali dan semua orang yang mendapat jaminan Rasulullah masuk surga ...." [58]

Kendatipun demikian, hal itu tidak menghalangi as-Suyuti menampilkan reportase sejarah mereka, baik yang bernuansa positif maupun negatif. Salah satu sumber permasalahan yang berkonfrontasi dengan empat khalifah secara ekonomi-politik adalah Baitul Mal atau kas negara. Penggunaan harta kolektif merupakan persoalan yang cukup sensitif dan keempat khalifah pernah berurusan dengannya. Baitul

---

57 Terdapat beberapa perbedaan versi terkait siapa saja yang masuk ke dalam daftar 10 orang tersebut. Dalam satu versi (Sunan Tirmizi no. 3681), kesepuluh orang tersebut dimulai Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Zubair, Talhah, 'Abdurrahman bin 'Auf, Abu 'Ubaidah, Sa'ad bin Abi Waqqas}, dan Sa'id bin Zaid. Riwayat lainnya tidak mencantumkan Abu 'Ubaidah tetapi Abdullah bin Salam. Versi lain (Sunan al-Nasa'i no. 6993) bahkan dimulai dari Rasulullah sendiri dan tidak mencantumkan Abu 'Ubaidah. Meski demikian, pada dasarnya, seluruh riwayat mencantumkan al-Khulafa al-Rasyidun sebagai bagian dari kelompok tersebut.

58 as-Suyuti, *Tarikh,* 27. Lihat teks aslinya pada lampiran no. 5, "Abu Bakar Sebagai Sahabat Terbaik", 328.

Mal sebagai sebuah institusi kolektif kaum Muslim dirintis sejak masa Rasulullah. Berawal dari gagasan harta kolektif (*treasure community*) dari kontribusi pemasukan. Motif kemunculannya berawal dari kebutuhan kaum Muslim setelah mengadakan kontak dengan daerah pembebasan di satu sisi dan adopsi dari institusi fiskal yang sebelumnya telah ada di negara yang ditaklukkan. Selanjutnya, beberapa modifikasi dilakukan oleh Khalifah Umar terutama terkait gaji atau upah tetap (*al-'ata*).[59] Ia membentuk departemen (*diwan*), diadopsi dari model Persia, yang terus dikembangkan oleh generasi berikutnya.[60]

Penggunaan harta kolektif menjadi tolok ukur yang membedakan antara raja dan khalifah. Sebagaimana dilansir as-Suyuti, Umar pernah bertanya kepada Salman al-Farisi tentang perbedaan antara raja dan khalifah. Salman memberikan jawaban yang membuat Umar terisak, bahwa jika Umar mengambil dari bumi kaum Muslim satu dirham atau lebih dan kemudian menggunakan uang tersebut bukan pada tempatnya, maka ia adalah raja bukan khalifah.[61] Mesipun demikian, narasi as-Suyuti juga menampilkan fakta lain, bahwa tugas sebagai khalifah menyita banyak waktu dan pikiran sehingga mengganggu produktivitas ekonomis.

Abu Bakar secara terang-terangan meminta tambahan gaji kepada Baitul Mal dengan dua alasan: *pertama*, gaji khalifah tidak mencukupi kebutuhan keluarga; *kedua*, tugasnya sebagai khalifah telah menyita waktunya untuk melakukan perniagaan atau bisnis lainnya. Hal ini ditunjukkan dalam narasi berikut:

> "Ibn Sa'd meriwayatkan dari Maimun, ia berkata: "ketika Abu Bakar menjadi khalifah, mereka (pengelola Baitul Mal) memberikan gaji 2000 kepada Abu Bakar, lantas ia berkata: 'tambahkanlah untukku, karena aku memiliki keluarga sedangkan kalian telah membuatku tidak bisa berniaga'. Maka mereka pun menambahkan 500.[62]

---

59 R. Tourneau, "Bayt al-Mal", dalam H. A. R. Gibb, dkk (ed), *Encyclopedia of Islam,* vol. 2 (Leiden: Brill, 1986), 1143.

60 Ummi Kulsum, "Peradaban Islam Masa Khulafa al-Rasyidun", dalam *Sejarah Peradaban Islam,* ed. Siti Maryam, dkk. (Yogyakarta: LESFI, 2009), 47.

61 as-Suyuti, *Tarikh,* 90.

62 as-Suyuti *Tarikh,* 49. Untuk teks asli lihat lampiran No. 6, "Abu Bakar Meminta Tambahan Gaji", 328.

Kerangka as-Suyuti tentang khalifah yang ideal mensyaratkan sebuah karakter yang asketis, sebagaimana ia menuntut kualifikasi *'adalah* kepada periwayat Hadis. Pada dasarnya, istilah *'adalah* dalam doktrin keadilan sahabat sepadan dengan *'adalah* yang diterapkan untuk menilai para periwayat selain sahabat. Perbedaannya, *'adalah* selain sahabat harus dipertanyakan, sedangkan sahabat tidak perlu. Dengan demikian, mengacu kepada sistem berpikir tradisionalis yang berbasis justifikasi *jarh wa ta'dil,* informasi tentang Abu Bakar harus dihadapkan dengan salah satu unsur pembangun *'adalah,* yakni terbebas dari segala hal yang mengurangi kehormatan *(muru'ah).* Jika "makan sembarangan" dan "berlebihan dalam bercanda" merupakan perkara mubah yang mencemari *muru'ah* dalam perspektif ahli Hadis, maka sikap Abu Bakar yang meminta tambahan gaji dari jatah yang telah ditetapkan sejatinya merupakan hal yang sama.

Maka, tak berlebihan untuk dikatakan bahwa as-Suyuti melihat kesenjangan ini ketika menampilkan informasi di atas, bahwa beberapa informasi tentang sahabat memang tidak sepenuhnya sejalan secara utuh, bahkan dengan kriteria *'adalah* yang ia konfirmasi, oleh karenanya ia dipandang sebagai sesuatu yang terkesan negatif. Meski demikian, kesenjangan yang menyebabkan kesan negatif tersebut tersubordinasi oleh doktrin *'adalah al-sahabah* yang ia anut, bahwa sahabat diposisikan sebagai *mujtahid* yang seluruhnya benar (*hukm as-sawab*) dalam tingkatan berbeda-beda. Hal ini terkait dengan keharusan berbaik sangka (*ihsanan li az-zann*) kepada sahabat atas segala perilaku mereka. Dengan demikian, sikap Abu Bakar meminta dinaikkan gaji dianggap sebagai bentuk ijtihad Abu Bakar yang berada pada koridor kebenaran, sekalipun, ia tidak sejalan dengan prinsip lain yang ia konfirmasi, yakni "*saliman min khawarim al-muru'ah"* (terbebas dari hal yang mencemarkan kehormatan).[63]

Penggalan informasi di atas dapat dilihat dalam konteks teori as-Suyuti tentang khalifah ideal. Karakteristik khalifah dalam benak as-Suyuti adalah sebuah ide yang kontras dengan karakter raja atau kaisar (*malik*). Jika raja identik dengan kekejaman, maka khalifah dicitrakan sebagai pemimpin yang taat menjalankan agama dan tidak sekali kali bermain dengan uang negara atau Baitul Mal. Perbedaan antara keduanya didasarkan pada sikapnya terhadap kas negara.

63 as-Suyuti, *Tadrib,* juz. 1, 300.

Beberapa kesenjangan terlihat pula dalam narasi sejarah Umar bin Khattab. Dikatakan oleh as-Suyuti, bahwa ketika menjadi khalifah, Umar masih menjalankan perniagaannya (*yattajiru*).[64] Bahkan, ada laporan mengatakan bahwa Umar pernah meminjam uang Baitul Mal dan kerap kali membayar tidak tepat waktu.

> "Ibn Sa'd meriwayatan bahwa Umar selalu datang ke Baitul Mal ketika membutuhkan sesuatu. Ia datang untuk meminjam (istaqrad}a) dan terkadang kesulitan untuk membayarnya, sehingga petugas Baitul Mal terpaksa menagihnya untuk membayar (yataqadahu). Umar kemudian meminta agar uang tersebut diambil dari gajinya sebagai Khalifah."[65]

Dalam kasus 'Utsman, persoalan Baitul Mal semakin meruncing dan polemis. Ia secara terang-terangan mengambil sebagian kas negara untuk diberikan kepada sanak familinya. Dalam hal ini, Utsman jelas melihat hal tersebut sebagai sesuatu yang legal sebagai hak yang memang harus diperoleh khalifah. Ia berkata bahwa Abu Bakar dan 'Utsman tidak mengambil apa yang menjadi hak mereka (*ma huwa lahuma*),[66] yakni mengambil sebagian kas negara untuk menghidupi sanak famili. Dengan anggapan demikian, Utsman lebih memilih sanak saudaranya untuk memangku beberapa jabatan di pemerintahan atas alasan menjalin dan memperkuat tali silaturahmi.[67]

As-Suyuti menulis sebuah polemik di kalangan sahabat terkait dengan kebijakan politik Utsman:

> "... ketika Utsman berkuasa, ia bersikap lunak kepada mereka dan membuat hubungan dengan mereka (orang Quraisy), setelah itu ia bersikap lampan dalam menyelesaikan urusan dan mengangkat kerabat-kerabat terdekatnya pada enam tahun terakhir. Ia memberi kekuasaan kepada Marwan seperlima wilayah Afrika dan memberikan harta kepada kerabatnya dari Baitul Mal. Ia menafsirkan hal tersebut

---

64 as-Suyuti, *Tarikh,* 83.

65 *Ibid.,* 89-90. Untuk teks asli lihat lampiran no. 7, "Umar Menunggak ke Baitul Mal", 328.

66 *Ibid.,* 101.

67 *Ibid.,* 101-102.

> sebagai sebagai wujud silaturahmi yang diperintahkan oleh Allah, ia berkata:' sesungguhnya Abu Bakar dan Umar telah meninggalkan apa yang menjadi hak mereka", namun aku telah mengambil hakku dan membagikannya kepada kerabatku'. Maka para sahabat pun menyatakan protes terhadap hal tersebut.[68]

Dalam kasus Utsman, banyak yang melihat hal ini sebagai sikap nepotisme. Meskipun demikian, anggapan sebaliknya juga berkembang. Sebagaimana dinyatakan oleh M. Abdul Karim,[69] bahwa penempatan sanak saudara Utsman di beberapa jabatan pemerintahan didasarkan pada profesionalitas kerja, bukan hanya semata-mata hubungan kekeluargaan. Hanya saja, ketika memasuki masa senja, Utsman merasa kesulitan mengatur beberapa kebijakan dan tidak bisa mengatasi beberapa pejabat, sehingga terjadi penyimpangan di jajaran pemerintahan. Pembunuhan Utsman antara lain karena tuduhan nepotisme.

Keadaan ini menuai kontroversi. Beberapa sahabat dikatakan mulai tidak menyukai kepemimpinan Utsman, bahkan mencela dan melakukan protes terhadap kebijakannya. Ali dan 'Aisyah menegur Utsman yang tidak kunjung memecat Abdullah bin Abi Sarrah, salah seorang famili Utsman yang menjabat gubernur Mesir dan melakukan kezaliman dalam pemerintahannya.[70]

As-Suyuti merekam polemik Utsman yang semakin meluas dengan para sahabat, mulai dari percekcokan dengan Ibn Mas'ud, Abu Zarr sampai 'Ammar bin Yasir. Dengan narasi yang sangat eksplisit, as-Suyuti menjelaskan polemik tersebut:

> "... Pada masa enam tahun terakhir, ia lebih memilih anak-anak pamannya. Ia menjadikan mereka dan sekutu mereka sebagai pejabat. Ia memerintahkan mereka untuk bertakwa kepada Allah. Ia juga mengangkat Abu Sarah sebagai gubernur Mesir dan menjabat selama dua tahun. Penduduk Mesir merasa dizalimi olehnya, sedangkan

---

68 as-Suyuti, *Tarikh,* 101. Untuk teks asli lihat lampiran No. 8, "Keberatan Sahabat Terhadap Kebijaan 'Utsman", 328-329.

69 M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Bagaskara, 2014). 89-96.

70 as-Suyuti, *Tarikh,* 116.

> sebelumnya telah terjadi percekcokan antara Utsman dengan Ibnu Mas'ud, Abu Zarr, dan 'Ammar bin Yasir. Bani Huzail dan Bani Zuhrah menyimpan rasa sakit atas apa yang dilakukan Utsman terhadap Ibn Mas'ud. Bani Gifar dan sekutunya yang membela Abu Zarr juga menyimpan dendam. Bani Makhzum juga merasa tercekik dengan apa yang dilakukan Utsman terhadap 'Ammar bin Yasir ...[71]

Beberapa penggalan narasi di atas merefleksikan kesenjangan antara idealisme *'adalah* dan fakta sejarah yang ia tunjukkan, seperti Abu Bakar yang meminta tambahan gaji, Umar yang kerap kali menunggak dan telat tidak mampu membayar, dan terlebih lagi polemik terkait kebijakan Utsman yang mengundang protes dan dendam dari para sahabat.

Satu-satunya khalifah yang terbebas dari konfrontasi dengan isu kas negara dalam narasi as-Suyuti adalah Ali bin Abi Talib. Ia memiliki citra yang sangat positif. Ali hanya diceritakan pernah menyapu isi Baitul Mal dan melaksanakan salat di dalamnya dengan harapan Baitul Mal akan memberikan kesaksian bahwa ia sama sekali tidak menyimpan uang Baitul Mal sepeser pun.[72] Dengan demikian, seluruh al-Khulafa al-Rasyidun dalam pernah berurusan dengan Baitul Mal. Tiga khalifah pertama dikatakan pernah berurusan dalam aksen yang agak negatif dan mencapai puncaknya pada Utsman, sedangkan Ali hanya memiliki catatan positif berkaitan dengan isu kas negara.

As-Suyuti juga menunjukkan bagaimana para sahabat, selain al-Khulafa ar-Rasyidun, terlibat dalam beberapa konflik mulai perdebatan, percekcokan, adu mulut, dan puncaknya pada kasus pengepungan dan pembunuhan Utsman yang menyebabkan perang sipil pertama (*fitnah*) dan melibatkan beberapa sahabat. Hal ini merupakan salah satu kemusykilan sejarah yang telah sejak lama mengganggu umat Islam. Berikut beberapa contoh reputasi negatif para sahabat selama periode kepemimpinan al-Khulafa ar-Rasyidun yang ditulis oleh as-Suyuti.

---

71 *Ibid.,* hlm. 101-102. Untuk teks asli lihat lampiran no. 9, "Percekcokan 'Utsman dengan Sahabat Lain", 329.

72 as-Suyuti, *Tarikh,* 101.

Beberapa Polemik Para Sahabat Pada Masa al-Khulafa ar-Rasyidun

No	Perihal	Sahabat yang terlibat
1	Perdebatan di Saqifah Bani Sa'idah terkait pengangkatan khalifah pengganti Rasulullah	Sahabat Muhajirin dan Anshar
2	Cemoohan Abu Sufyan kepada pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah yang dibantah oleh Ali	Abu Sufyan, Ali dan Abu Bakar
3	Abu Bakar terlibat percekcokan dengan mengeluarkan kata-kata yang menyakiti hati Rabi'ah	Abu Bakar dan Rabi'ah al-Aslami
4	Bersitegang dengan tetangga	'Abdurrahman bin 'Auf dan tetangga rumahnya
5	Pertengkaran Umar dan 'Utsman terkait suatu hal	Umar dan Utsman
6	Perihal al-Walid bin 'Uqbah, gubernur pengganti Sa'ad bin Abi Waqqas, saudara sesusu Utsman yang pernah mengimami salat subuh sebanyak empat reka'at karena sedang mabuk	Al-Walid bin 'Uqbah dan beberapa sahabat
7	Kebencian dan celaan sebagian sahabat kepada kebijakan Utsman yang lebih mementingkan keluarganya dalam tampuk pemerintahan	Utsman, 'Abdullah bin Abi Sarrah, Marwan, Ibn Mas'ud, Abu Zarr al-Gifari, 'Ammar bin Yasir, dan beberapa sahabat lainnya
8	Kezaliman Abdullah bin Abi Sarah, famili Utsman yang menjadi gubernur di Mesir sehingga mengundang protes dari sahabat lainnya	Utsman, 'Abdullah bin Abi Sarrah, Talhah bin 'Ubaidillah, 'Aisyah, Ali
9	Peristiwa pengepungan dan pembunuhan Utsman	Utsman, Marwan, Muhammad bin Abi Bakr dan sejumlah sahabat pendukungnya termasuk kelompok Bani Taim, Hasan dan Hussein
10	Perang Jamal	Ali, 'Aisyah, Talhah, Zubair, dan ribuan sahabat
11	Perang Shiffin	Ali, Mu'awiyah, Abu Musa al-Asy'ari, Amr bin 'As, dan sahabat lain

12	Peristiwa *Tahkim* (arbitrase), perpecahan umat Islam, dan pembunuhan Ali	Ali, Mu'awiyah, kelompok Khawarij, Ibn Muljim

Secara konsisten, di awal pembahasan, al-Suyuti berusaha membuktikan keutamaan al-Khulafa ar-Rasyidun, lewat beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi. Akan tetapi pada saat yang sama ia juga mencatat beberapa fakta kelam yang mewarnai sejarah perjalanan mereka. Fuad Jabali[73] menyebut sikap semacam ini sebagai sikap yang "mendua" dan terjebak dalam kontradiksi sebagaimana dilakukan banyak ahli hadis. Ibn 'Abd al-Barr, misalnya, menunjukkan pada awalnya bahwa seluruh sahabat adalah adil (*'udul*) dengan mengutip beberapa ayat al-Qur'an dan Hadis. Akan tetapi, setelah itu ia juga menulis bahwa Bujair bin 'Abdullah pernah mencuri kantong kulit Nabi. Ini menunjukkan jarak antara doktrin dan realitas sejarah. "Sikap mendua" yang dipermasalahkan oleh Jabali terjawab dengan analisis sistem berpikir as-Suyuti atas informasi Abu Bakar yang memperlihatkan subordinasi sebuah doktrin atas doktrin lainnya. Selain itu, sikap semacam ini hanya bisa dijelaskan, konteks "moralisasi" dalam historiografi. Anggapan Jabali terkait ahli hadis yang "mendua" juga dapat teratasi jika hal tersebut dipandang sebagai upaya rekonsiliasi antara doktrin keagamaan di satu sisi dan fakta sejarah politik di sisi lain.

Nuansa polemis, pada tabel di atas, dapat dirasakan dalam catatan as-Suyuti[74] mengenai perdebatan para sahabat di Balairung Saqifah Bani Sa'idah mengenai pembaiatan Abu Bakar sebagai khalifah, pengganti Rasulullah. Kelompok Anshar, sebagai pribumi Madinah, merasa paling berhak melanjutkan tampuk kepemimpinan, bahkan ada anggapan bahwa kekuasaan merasa "terampas" oleh kelompok Muhajirin. Kaum Muhajirin tetap bersikukuh bahwa garis kepemimpinan harus dari keturunan Quraisy. Setelah diskusi yang alot, akhirnya Abu Bakar dibaiat sebagai khalifah pengganti Rasulullah oleh kedua kelompok tersebut.

Ali dan Zubair marah karena tidak diikutsertakan dalam musyawarah tersebut. Ketika terjadi perdebatan, keduanya sedang berada di rumah

73 Jabali, *The Companions,* 70.

74 as-Suyuti, *Tarikh,* 57.

Fatimah. Meskipun demikian, as-Suyuti memberikan informasi bahwa setelah pembaiatannya, Abu Bakar berpidato di depan khalayak. Karena terlihat tidak hadir, Zubair dan Ali akhirnya dipanggil oleh Abu Bakar dan akhirnya mereka menyatakan baiat meskipun merasa menyesal tidak ikut dalam musyawarah. Dalam hal ini, meski merasa menyesal tidak diikut sertakan dalam musyawarah, mereka tetap meyakini Abu Bakar sebagai orang yang paling berhak memangku jabatan khalifah.[75] Hal itu kemudian memunculkan interpretasi lain, bahwa Ali sebenarnya paling berhak meneruskan tampuk kekhalifahan.

Menurut M. Abdul Karim,[76] ketidakhadiran Ali di Saqifah Bani Sa'idah bukan karena ia tidak diajak oleh Abu Bakar, tetapi ia tahu betul bahwa ia tidak akan dipilih karena belum memenuhi syarat, yakni usia 40 tahun. Ketika itu balairung Saqifah Bani Sa'idah berperan sebagai *nadi al-qaum* (mirip MPR di masa sekarang). Dalam pemilihan suksesi pasca Nabi, terdapat dua hal pokok yang menjadi kriteria; senioritas etnis Quraisy di satu sisi dan syarat menjadi anggota *al-Mala'* (mirip DPR masa sekarang) dan *Nadi al-Qaum* yang mensyaratkan minimal usia 40 tahun. Sistem ini diambil Nabi dalam pemerintahan, di mana para anggota yang duduk di Majelis Syura berusia di atas 40 tahun. Tradisi bangsa Arab juga tidak akan menyerahkan tanggung jawab besar kepada anak-anak muda yang belum diketahui kemampuannya secara pasti.

As-Suyuti memberikan beberapa catatan terkait pihak-pihak yang tidak setuju dengan pembaiatan Abu Bakar. Hal itu disadari oleh Abu Bakar dan ia mencoba meyakinkan mereka tentang pembaiatannya.[77] Pada gilirannya, juga ditemukan anggapan di kalangan sahabat belakangan ketika masa kekhalifahan Umar, bahwa pembaiatan Abu Bakar adalah suatu kekeliruan. Hal tersebut justru sepenuhnya telah dibantah oleh Umar.[78]

Berdasarkan ringkasan narasi al-Suyuti di atas, terlihat bagaimana ia menyajikan gambaran sejarah pembaiatan Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Rasulullah sebagai sesuatu yang penuh nilai demokratis.

---

75 *Ibid.,* 63.

76 M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran,* 80-81.

77 as-Suyuti, *Tarikh,* 63.

78 *Ibid.,* 74.

Beberapa catatan dari latar polemik, percekcokan, dan diskusi alot sebagai pengantar pembaiatan Abu Bakar oleh kaum muslimin, merepresentasikan hal tersebut. Tidak hanya itu, ia juga melacak beberapa opini yang muncul belakangan, ketika pada masa Umar muncul anggapan "kekeliruan" pembaiatan Abu Bakar dan posisi Ali dan Zubair ketika berlangsung baiat.[79]

Kasus pembunuhan Utsman melibatkan para sahabat dalam isu politik yang mengenaskan. Sejak lama, ia telah menjadi topik yang menantang bagi para sejarawan. Selama pemerintahan Utsman terjadi pertentangan antara keluarganya dan pihak lain yang merasa diperlakukan tidak adil. Hal tersebut berujung pada pengepungan dan pembunuhan Utsman. Ketika menjelaskan kronologi pengepungan dan pembunuhan Utsman, as-Suyuti melalui reportase az-Zuhri, mengatakan bahwa pelaku pengepungan adalah para sahabat sendiri,[80] seperti Muhammad bin Abu Bakr, Talhah, Zubair, Ali, Hasan, dan Husain.[81] As-Suyuti mengkonfirmasi keterlibatan dan peran sahabat dalam perang sipil tersebut.

Hal yang cukup menarik adalah bahwa as-Suyuti sama sekali tidak menyebutkan seorang tokoh yang biasanya disebut-sebut sebagai propagandis yang menjadi salah satu otak dalam pembunuhan Utsman, yakni Abdullah bin Saba atas Ibn Sauda. Ibn Kasir dalam *al-Bidayah wa an-Nihayah,* mengatakan bahwa 'Abdullah bin Saba adalah seorang Yahudi yang mengaku muslim dan melakukan berbagai propaganda dan hasutan di kalangan kaum muslimin yang bertanggungjawab atas pengepungan Utsman oleh beberapa sahabat.[82] Dalam perkembangan polemik sektarian, ia dan kelompoknya, Saba'iyyah, disebut sebagai cikal bakal aliran Syi'ah Rafidah yang memulai pengkultusan Ali bin Abi Talib.[83]

Narasi Ibn Kasir harus diposisikan dalam kelompok mereka yang memperkecil bahkan tidak menyetujui peran sahabat dalam fitnah. Bahwa peristiwa itu sejatinya tidak disulut oleh para sahabat, akan tetapi

---

79 *Ibid.,* 76.

80 *Ibid.,* 87.

81 *Ibid.,* 88.

82 Abu al-Fida Ibn Kasir, *al-Bidayah wa an-Nihayah,* juz. 7 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tt.), 188.

83 Al-Syahrastaini, *al-Milal wa an-Nihal,* juz. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1404 H.), 172.

oleh seorang Yahudi yang mengaku Islam. Nama Abdullah bin Saba yang absen dari narasi as-Suyuti tidak terlepas dari doktrin keadilan sahabat versinya yang dijadikan sebagai pendekatan yang ia gunakan terhadap isu fitnah, bahwa aktor dalam peristiwa tersebut adalah sahabat itu sendiri yang diposisikan sebagai mujtahid yang seluruhnya ada dalam koridor kebenaran (*musib*) dengan intensitas yang beragam.

Setelah Utsman terbunuh, lawan politiknya kemudian mendukung Ali sebagai khalifah baru. Menurut Antony Black, dalam posisi semacam itu, sepupu Rasulullah menjadi sosok yang menjadi simbol "pihak yang protes".[84] Sebagaimana terlihat di atas, as-Suyuti tidak segan mengungkap beberapa narasi terkait pemerintahan Utsman yang sarat praktik nepotisme berikut celaan sahabat lain terhadapnya. Mulai dari pencopotan Sa'ad bin Abi Waqqas sebagai gubernur yang digantikan oleh salah seorang saudara Utsman, al-Walid bin 'Uqbah, Amr bin 'As yang digantikan Abdullah bin Abi Sarrah, Marwan yang diberikan kekuasaan seperlima wilayah Afrika Utara, sampai memberikan harta kepada kerabat-kerabatnya dari Baitul Mal.[85] Hal ini menimbulkan protes di kalangan sahabat lainnya, termasuk 'Aisyah dan Ali.

Hal lain yang juga menarik adalah catatan as-Suyuti yang menunjukkan sikap apatisme sebagian sahabat dalam kasus pembunuhan Utsman. Salah satu alasan tersebut adalah kekecewaan para sahabat terhadap kinerja pemerintahan Utsman yang dianggap sangat mementingkan keluarganya.[86] Menurut Ibn Musayyab, mereka yang berlaku apatis atas kasus tersebut (*khazalahu*) akan mendapat ampunan (*ma'zur*), meskipun mereka yang membunuhnya telah berbuat zalim.[87] Hal ini menimbulkan interpretasi yang beragam tentang bagaimana umat Islam meletakkan peristiwa fitnah dalam konteks keadilan sahabat itu sendiri.

Meskipun demikian, gagasan keadilan sahabat pada dasarnya menutupi selubung tersebut. Dalam uraiannya, as-Suyuti memuat beberapa ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai legitimasi dalam mengukuhkan gagasan

---

84 Antony Black, *Pemikiran Politik Islam,* terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2006), 47.

85 as-Suyuti, *Tarikh,* 89.

86 *Ibid.,* 101-102.

87 *Ibid.,* 101.

terkait keutamaan para sahabat, mulai dari ayat-ayat yang secara khusus diturunkan berkaitan dengan sahabat tertentu, isyarat atas kekhalifahan, dan perihal lainnya. Selain itu ia juga direpresentasikan oleh beberapa teks hadis Nabi yang secara khusus berbicara terkait keutamaan keempat sahabat tersebut. Dalam hal ini, bersandar kepada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi dalam sebagai legitimasi dalam kredibilitas sahabat merupakan salah satu ciri khas kelompok yang mendukung konsep keadilan para sahabat, terutama dilakukan oleh para ulama hadis Sunni.

Fuad Jabali[88] telah membuktikan bahwa penggunaan ayat-ayat al-Qur'an oleh kelompok ahli hadis, yang pada gilirannya merupakan tafsir para ahli hadis atas ayat al-Qur'an, sangat sarat dengan kepentingan mereka dalam membela narasi besar yang dibangun, termasuk kredibilitas para sahabat. Ketika menafsirkan *mukhatab* (pihak yang diajak berbicara) dalam *QS. Ali 'Imran: 110,* ahli hadis menafsirkannya sebagai *mukhatab* yang khusus, yakni sahabat. Padahal tafsir semacam itu, bahwa *mukhatab* hanya merujuk kepada sahabat tidak dimiliki oleh para ahli tafsir. Meski beberapa ahli tafsir seperti at-Tabari, al-Baidawi, Ibn Kasir, al-Bagawi, al-Farra dan al-Samarqandi menyetujui bahwa *wasatan* dalam ayat di atas adalah *'udul,* tidak satu pun dari mereka yang mengatakan bahwa ia hanya dimiliki oleh para sahabat.

Hal tersebut, menurut Jabali disebabkan oleh perbedaan motif dan konteks ketika kedua kelompok tersebut menafsirkan al-Qur'an. Ahli hadis menafsirkan ayat tersebut dalam iklim kontroversi, yakni kepentingan untuk menjawab narasi yang digagas oleh lawan utama mereka, kaum Mu'tazilah. Hal tersebut tidak menjadi latar utama para ahli tafsir.[89] Dengan demikian, wajar jika para ahli hadis tidak berbagi pandangan dengan beberapa materi yang telah digagas kelompok ahli tafsir.

Fitur lain as-Suyuti dalam menjelaskan narasi sejarah al-Khulafa ar-Rasyidun adalah pencantuman hadis-hadis tentang keutamaan (*fadilah*) masing-masing khalifah. Sama dengan sebelumnya, hal tersebut merupakan salah satu karakteristik narasi yang menunjukkan adanya afirmasi terhadap prinsip keadilan sahabat. Dalam hal ini, baik pengutipan ayat al-Qur'an atau hadis Nabi merefleksikan adanya sebuah motif dalam

88 Jabali, *The Companions,* 69.

89 Jabali, *The Companions,* 68.

melegitimasi pandangan tertentu terkait sahabat. Di kalangan ahli hadis, terutama Sunni, hadis tentang keutamaan sahabat merupakan salah satu wacana yang memiliki posisi tersendiri dalam narasi besar mereka. Ahmad bin Hanbal, tokoh Sunni kenamaan telah mendedikasikan sebuah kitab khusus untuk memperkuat gagasan keadilan sahabat yang berjudul *Fadail as-Sahabat* yang berisi tidak kurang dari 1.900 hadis keutamaan sahabat.[90]

Pada akhirnya, dari uraian as-Suyuti tentang sahabat, materi positif sahabat memang mendominasi dibanding dengan materi yang negatif yang hanya segelintir. Sekalipun ia menyitir segelintir sisi yang terkesan negatif, dalam narasi sejarah sahabat ini, tidak ditemukan satu pun justifikasi negatif as-Suyuti yang berbentuk ungkapan langsung. Hal ini berbeda dengan narasi sejarah para khalifah dinastik yang terdapat beberapa redaksi langsung dari as-Suyuti terkait justifikasi negatif sebagaimana dijelaskan di sesi selanjutnya.[91] Di samping itu, semuanya harus diposisikan dalam perspektif keadilan sahabat versi as-Suyuti sebagaimana telah diuraikan. Semua sahabat, dengan berbagai polemik yang mengitarinya, dipandang sebagai mujtahid yang seluruhnya ada dalam koridor kebenaran (*hukm as-sawab*) dalam derajat keutamaan yang berbeda-beda.

2. Dinasti Umayyah

As-Suyuti mengawali pembahasan Dinasti Umayyah dengan Mu'awiyah sebagai khalifah pertamanya. Selain menyajikan informasi tentang Mu'awiyah setelah resmi menjadi seorang khalifah, ia juga tidak melewatkan asal usul pengangkatannya sebagai khalifah yang pada gilirannya juga berkaitan dengan awal mula kemunculan Bani Umayyah. Meski tidak secara khusus membicarakan peristiwa arbitrase ketika membincang Mu'awiyah, as-Suyuti sempat menyajikan sebuah informasi bahwa Mu'awiyah telah melakukan pemberontakan kepada Ali dan kepada putranya, Hasan sebelum akhirnya menjadi khalifah pada bulan Jumadil Ula tahun 41 H. As-Suyuti juga menyebut tahun tersebut sebagai tahun persatuan (*'am al-jama'ah*), ketika umat Islam bersatu dalam menentukan

90 Ahmad bin Hanbal, *Kitab Fada'il al-Sahabat* (Mekah: Jami'ah Ummul Qura, Markaz al-Bahs al-'Ilmy wa Ihya al-Turas Islamy, 1983).

91 Lihat bab keempat, 261-262.

seorang khalifah.[92]

Dinasti Umayyah memang mengawali pentas baru dalam perjalanan sejarah Islam. Setelah diwarnai dengan berbagai intrik politik, akhirnya Mu'awiyah dinobatkan sebagai khalifah pertama Dinasti Umayyah di 'Ilya (Yerusalem) pada tahun 41 H/660 M. Setelah itu, Damaskus menjadi ibukota kerajaan Islam. Dalam perkembangannya, pemerintah Mu'awiyah tidak hanya ditandai dengan terciptanya konsolidasi internal, akan tetapi juga perluasan wilayah Islam mulai dari ekspansi ke Afrika Utara, Khurasan, sampai Bukhara. Hitti menyebut Mu'awiyah sebagai "bapak sebuah dinasti."[93]

Meskipun demikian, menurut Hodgson, pencapaian Mu'awiyah ketika itu masih merupakan kekhalifahan atau imperium primitif sebagaimana terlihat pada masa al-Khulafa ar-Rasyidun dan belum sepenuhnya bisa dikatakan sebagai "kekhalifahan tinggi" (*high chalipate*), dalam arti suatu kekaisaran berbasis agraris yang berdiri dengan baik hanya dapat ditemui mulai tahun 692 M. Kekhalifahan sebelumnya, ketika sifat negara dan kelangsungannya masih dipertanyakan, kadang-kadang hanya sebatas merepresentasikan sebuah bentuk yang memiliki seorang penguasa boneka (*a figurehead*) atau minimal sebuah kekuatan lokal dengan prestisius khusus yang juga dapat dibedakan dari pemerintahan yang tidak begitu diakui secara universal tetapi mengklaim status kekhalifahan.[94]

Berdirinya Dinasti Umayyah harus dirunut dari insiden arbitrase antara pihak Ali dan Mu'awiyah yang berawal dari peristiwa pembunuhan Utsman atau fitnah pertama dan penobatan Ali sebagai khalifah. Insiden Siffin merupakan kelanjutan dari perang Jamal dengan sebab yang hampir sama. Tak pelak, perang saudara tersebut tentu menjadi sebab terpecahnya umat Islam menjadi beberapa sekte baik secara politis dan pada gilirannya juga teologis. Meskipun demikian, Hodgson mengatakan bahwa di satu sisi, banyak orang Islam yang memandang perang saudara tersebut sebagai pelajaran berharga bagi kesatuan kaum muslimin. Kelompok ini memandang *jama'ah,* komunitas Islam yang diambil secara

---

92 as-Suyuti, *Tarikh,* hlm. 125.

93 Hitti, *History,* 241.

94 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam; Kedua,* terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 3.

kolektif, sebagai sesuatu yang tetap memiliki makna spiritual karena mendapatkan perlindungan ilahi. Bagi mereka prinsip *jama'ah* adalah yang paling utama. Mereka tidak bergabung dengan kelompok Mu'awiyah dari Syiria dan menganggapnya sebagai pengganti sementara (*stopgap*) dan mereka kapan saja siap mengutuk Mu'awiyah jika gagal dalam memenuhi harapan mereka yang tinggi.[95]

Uraian as-Suyuti terkait *'am al-jama'ah* yang ia gunakan dalam menjelaskan polemik arbitrase ketika menjelaskan Mu'awiyah merepresentasikan kecenderungan semacam ini. Ia terkesan berusaha menjaga nilai kompromistik dan menghindari keberpihakan ekstrim kepada afiliasi tertentu ketika menguraikan kemusykilan sejarah semacam ini.

Telaah kritis as-Suyuti dalam menyajikan informasi sejarah juga berlaku ketika menguraikan Dinasti Umayyah. Di samping beberapa pencapaian Umayyah dan beberapa catatan positif, informasi negatif juga sangat mewarnai uraian as-Suyuti ketika menguraikan Dinasti Umayyah. Berikut catatan as-Suyuti terhadap para khalifah Bani 'Umayyah, baik kelompok Sufyani dan Marwani yang disusun berdasarkan klasifikasi positif dan negatif.

95 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Pertama,* terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 314.

Tabulasi positif-negatif para Khalifah Dinasti Umayyah

No	Nama Khalifah	Positif	Negatif
1	Mu'awiyah bin Abi Sufyan	a. Orang yang sangat sabar b. Orang yang pertama kali membuat stempel	a. Orang yang pertama kali mengurangi takbir b. Menjadikan orang-orang yang dikebiri menjadi penjaga c. Memberikan tampuk khalifah kepada Yazid semata-mata karena rasa cinta terhadap anaknya tersebut.
2	Yazid bin Mu'awiyah	a. Orang yang pertama kali menutup ka'bah dengan kain sutra	a. Mengirim pasukan sebanyak empat ribu orang untuk membunuh Hussein dan keluarganya b. Banyak melakukan maksiat, sehingga penduduk Madinah memberontak dan tidak mengakuinya sebagai khalifah c. Melakukan pembantaian terhadap beberapa sahabat di Madinah (*harrah*) sambil meminum minuman keras dan seribu perawan dirusak kegadisannya. d. Memerangi 'Abdullah bin Zubair di Mekkah dan melemparinya dengan *al-Majaniq* yang berapi sehingga mengakibatkan penutup ka'bah terbakar.
3	'Abdul Malik bin Marwan	a. Ahli ibadah terkenal sebelum menjadi khalifah b. Dermawan, faqih, dan memiliki bacaan yang baik dalam kitab Allah c. Menjadi sumber periwayatan hadis d. Orang yang pertama kali menerjemahkan sya'ir Persia ke dalam bahasa Arab	a. Dikabarkan selalu minum arak dan darah setelah melakukan ibadah b. Khalifah yang kikir (*rasyh al-hijarah*) dan disebut dengan Abu Zi'ban karena bau mulutnya c. Melakukan pengkhianatan pertama kali dalam Islam dengan membunuh putra mahkota

			d. Selalu menyandang pedang ketika memutuskan perkara e. Menghinakan, memukul, memenjarakan, bahkan membunuh sahabat dan tokoh tabi'in.
4	Al-Walid bin 'Abdul Malik	a. Menaklukkan banyak wilayah b. Memelihara anak yatim dan lanjut usia c. Memperluas Masjid Nabawi dan memberi jaminan pada para fuqaha dan orang miskin	a. Tumbuh sebagai seorang remaja yang tidak beretika b. Tidak tahu ilmu nahwu c. Penguasa yang zalim dan kejam
5	Sulaiman bin 'Abdul Malik	a. Fasih berbicara, orator ulung, adil dalam tindakan b. Menghidupkan salat di awal waktunya	a. Terkenal sebagai orang yang suka banyak makan
6	Umar bin 'Abdul Aziz	a. Menjadi sumber periwayatan hadis b. Sempurna dalam melaksanakan salat c. Orang yang terbaik di kalangan Bani Umayyah d. Selama kepemimpinannya telah memenuhi dunia dengan keadilan dan mengembalikan semua harta yang diambil secara kejam Melakukan perbaikan mulai dari lingkungan keluarga kerajaan Menyalakan lampu untuk umum jika untuk kebutuhan kaum muslim, jika telah selesai ia mematikannya dna menyalakan lentera sendiri Tidak pernah memukul seorang pun kecuali satu kali	____
7	Yazid bin 'Abdul Malik	a. Mendapatkan surat wasiat langsung dari khalifah Umar bin 'Abdul Aziz dan Menjalankan roda pemerintahan sesuai pendahulunya tersebut.	____

8	Hisyam bin ‘Abdul Malik	a. Memiliki kemauan yang keras dan berpikiran cemerlang b. Membenci pertumpahan darah c. Suka membantu memenuhi kebutuhan saudaranya dengan ikhlas dan tidak diketahui siapa pun	____
9	Al-Walid bin Yazid	a. Seorang yang rupawan, berwatak keras dan pandai menggubah sya’ir.	a. Seorang yang fasik, peminum khamar, dan banyak merusak aturan-aturan Allah b. Arogan, bodoh dan kafir terhadap Allah c. Pelaku homoseksual d. Lebih kejam dari Fir’aun e. Kejam dan sombong dan menghancurkan siapa saja yang memusuhinya
10	Yazid al-Naqis	a. Gelar *al-Naqis* (orang yang mengurangi gaji para tentara.	a. Merebut tampuk kepemimpinan atas dasar menghapus kezaliman dan kemaksiatan.
11	Ibrahim bin al-Walid	__	___
12	Marwan al-Himar	a. Gelar *al-himar* (orang yang sabar dalam menghadapi musuh yang memberontak)	a. Membongkar kuburan Yazid dan mengeluarkan jasadnya utuk disalib karena ia telah membunuh al-Walid

Catatan kritis pertama yang harus digarisbawahi adalah terkait “inovasi” politik Mu‘awiyah yang dianggap sebagai pelopor tradisi patrimonial[96]

96 Patrimonialisme berarti sistem pemerintahan yang memberikan hak kepada pemimpin untuk menganggap negara sebagai miliknya dan bisa diwariskan kepada keluarganya secara turun temurun. Rakyat sendiri dipandang sebagai bawahan raja yang harus dilindungi. Kekuasaan dalam tradisi ini juga bersifat mutlak/absolut. Oleh karenanya, konsep baiat dalam tradisi ini menjadi sesuatu bentuk pemilihan yang “fiktif” sebagai suatu upacara yang menampilkan para pemimpin masyarakat secara kiasan memegang tangan khalifah baru sebagai simbol pengakuan. Tradisi politik patrimonial yang digagas Mu’awiyah merupakan hasil dari kontak Islam dengan beberapa daerah pembebasan, terutama Persia. Dengan demikian, perjalanan politik Islam sejak Dinasti Umayyah tidak terlepas dari pertentangan geo-politik yang berlangsung saat itu. Black, *Pemikiran,* 50, Hitti, *The History,* 229.

dalam sebuah dinasti Islam.[97] Deklarasi pengangkatan putra Mu'awiyah yang masih muda dan segar bugar, Yazid sebagai pewaris tahta yang sah di hadapan publik Syiria yang dianggapnya sebagai sunnah Abu Bakar dan Umar, sontak menuai respons yang negatif terutama dari kalangan agamawan. Hal ini terlihat ketika as-Suyuti menyebutkan reportase Abdurrahman bin Abu Bakar di Madinah yang mengkritik kebijakan tersebut sebagai "sunnah/tradisi Persia dan Romawi".[98]

Dalam konteks inilah, narasi sejarah Dinasti Islam harus diletakkan dalam konteks sejarah geo-politik.[99] Jika Nabi telah melakukan semacam "jalur peralihan" yang mengantarkan masyarakat Arab ke dalam fase neo-tribalisme yang didasarkan kepada komunitas agama yang dipayungi oleh aturan hukum dan moral di Madinah dan para sahabat melakukan sebuah interpretasi dan modifikasi institusional terhadap sistem kepemimpinan Nabi (kekhalifahan primitif), maka fase Dinasti merefleksikan sebuah kelanjutan dari perjalanan politik yang panjang yang pernah menyaksikan kejayaannya sejak peradaban Sumeria, di sepanjang Nil sampai Oxus.

As-Suyuti melihat fenomena dinasti sebagai bagian dari unsur "sekuler" yang masuk ke dalam tradisi Islam. Ada beberapa alasan untuk mengatakan bahwa pada dasarnya, narasi politik pada fase dinasti, dalam kaitannya dengan tradisi kepemimpinan Nabi yang menjadi standar as-Suyuti, bisa dikatakan sebagai fenomena yang "sekuler", dalam konteks polarisasi antara domain agama di satu sisi dan domain politik praktis di sisi lain.

---

97 Kemunculan Dinasti Islam pada dasarnya merupakan kelanjutan dari kisah politik yang mewarnai kawasan Timur Tengah sejak beberapa abad sebelumnya. Hodgson bahkan menyebut peradaban Islam sebagai kelanjutan dan fase terakhir dari kebudayaan Irano-Semitik, yang di daerah-daerah dari Nil sampai ke Oxus yang memiliki akar sejarah sampai masa peradaban Sumeria. Budaya Irano-Semitik ini memiliki sebuah tendensi yang berjangka panjang dalam konteks budaya dengan asas agraris dengan perubahan ke corak perniagaan bagi kebudayaan yang lebih tinggi. Peradaban "yang bercorak Islam" *(Islamicate*) sebagian besar tumbuh dalam konteks ini, bahkan mencapai suatu puncak dari kebudayaan yang telah lama berkembang. Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Pertama,* 60.

98 as-Suyuti, *Tarikh,* 125.

99 Menurut Antony Black, pada masa kekhalifahan Umayyah periode awal dan 'Abbasiyah, memang terdapat dua kekuatan utama yang bersaing dalam memperebutkan budaya politik, yakni neo-tribalisme Islam yang bersumber dari Arab dan birokrasi patrimonial yang berasal dari kultur Persia. Black, *Pemikiran Politik Islam,* 50.

Pertama, sistem kepemimpinan yang berasaskan patrimonial dengan sendirinya merupakan bagian dari tradisi Irano-Semitik dan merupakan sesuatu yang tidak diajarkan, atau – setidaknya – diterapkan oleh Nabi. Sebelumnya, Islam tidak mengenal sistem peralihan kekuasaan semacam ini. Wajar jika ketika kabar pembaiatan Mu'awiyah terhadap Yazid sebagai putra mahkota sampai kepada beberapa sahabat yang representatif, beberapa penolakan dicetuskan oleh mereka. Penolakan tersebut merupakan pertentangan geo-politik yang mengindikasikan pemisahan (sekularisasi) antara "sunnah" Umar dan "sunnah" Persia dan Romawi ini, direkam dengan baik oleh al-Suyuti dalam narasinya.[100]

Kedua, kesenjangan antara visi Islam dengan visi absolutisme kekuasaan dalam sebuah dinasti. Hal ini misalnya ditunjukkan Hodgson[101] ketika menjelaskan adanya indikasi kontras antara cita-cita seorang khalifah di satu sisi, dan visi Islam di sisi lain. Hal tersebut misalnya mulai terlihat pada pemerintahan Bani Marwan dalam dinasti Umayyah. Secara perlahan, cita-cita dari sebuah absolutisme yang sarat akan kebaikan dengan sendirinya membayangi istana sang khalifah. Dalam hal ini ia harus berhadapan dengan cita-cita egaliter Islam sebagai oposisinya. Hal ini jelas menunjukkan suatu oposisi yang cukup nyata dalam sebuah tradisi politik.

As-Suyuti merasa bahwa dimensi politik merupakan sebuah keniscayaan dalam kehidupan. Maka, atas dasar ini ia membangun ideologi politik terkait Khalifah, sebagai "penerus dan pengganti Rasulullah" dan sesuai dengan cita-cita Islam. As-Suyuti hanya mengakui Bani Umayyah dan Bani 'Abbasiyyah sebagai pemegang tampuk "khalifah" pasca al-Khulafa ar-Rasyidun. Dalam kompromi ini, sang khalifah pasca al-Khulafa ar-Rasyidun yang memasuki fase patrimonial harus diposisikan dalam patronase agama yang ketat. Hal inilah yang membuat as-Suyuti secara ketat menerapkan kritik moral-teologis terhadap para pemimpin Dinasti yang dianggap penerus tampuk "khalifah".

Dalam catatan as-Suyuti, inovasi politik Mu'awiyah mengalami penolakan dari beberapa otoritas yang berada di Mekah, seperti Ibn Umar dan 'Abdullah bin Zubair, atas alasan bahwa tampuk khalifah hanya

---

100 as-Suyuti, *Tarikh,* 125.

101 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua*, 13.

bisa ditentukan lewat musyawarah kaum Muslim. Keberatan lain adalah tindakan Mu'awiyah yang mewariskan kekhalifahan kepada anaknya saat ia masih sehat dan bugar. Abdullah bin Zubair menyebut Mu'awiyah sebagai serigala yang berkoar-koar, karena selalu berbicara atas nama Abu Bakar dan Umar dalam melegitimasi sebuah kebijakan.[102]

Menurut Montgomery Watt, alasan penolakan tersebut sejatinya didasarkan kepada tradisi Arab pra-Islam. Orang Arab dikenal tidak memiliki model politis yang lain, kecuali tradisi Arab pra-Islam. Periode Mua'awiyah bisa dikatakan cenderung terbebas dari pergolakan-pergolakan besar. Persoalan pewarisan jabatan merupakan salah satu isu yang paling besar.[103] Tak heran jika as-Suyuti menyajikan narasi yang cukup panjang mengenai polemik pewarisan jabatan tersebut.

Hal ini semakin meruncingkan permusuhan antara penduduk Syiria dan penduduk Mekkah yang dianggap sebagai pengkhianat Khalifah. Meskipun demikian, as-Suyuti juga terlihat menghindari reportase sepihak. Ia juga mencantumkan informasi terkait "kerelaan" Ibnu Umar atas pembaiatan Yazid.[104] Montgomery Watt mengidentifikasi Ibn Umar sebagai salah satu tokoh yang cenderung netral dan menerima dengan berat hati khalifah Yazid. Berbeda dengan Husain dan 'Abdullah bin Zubair yang secara terang-terangan menyatakan penolakan yang kelak menjadi sebab perang saudara kedua.[105]

Catatan negatif yang paling emosional terlihat ketika as-Suyuti mengurai kisah Yazid bin Mu'awiyah. Pemerintahannya diwarnai banyak pergolakan. Ia harus mengawali pemerintahannya dengan membentengi tapal batas Byzantium. Dalam kancah politik internal, ia disibukkan dengan ronde kedua perang saudara dalam negeri, terutama dengan penduduk Mekkah dan Madinah yang sejak awal telah menolaknya termasuk kelompok Abdullah bin Zubair. Puncaknya ketika terjadi insiden pembantaian pasukan Husain, putra Ali bin Abi Talib di padang Karbala.[106]

---

102 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 125.

103 Watt, *Kejayaan Islam,* 20.

104 *Ibid.,* 126.

105 *Ibid.,* 21.

106 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Pertama,* 320.

As-Suyuti menampilkan narasi yang sangat emosional terkait kekejaman pasukan Ziyad yang ditugaskan oleh Yazid untuk menyergap Husain beserta pasukannya di padang Karbala. As-Suyuti bahkan mengalamatkan sebuah laknat kepada Ziyad dan Yazid atas kezaliman mereka terhadap Husain:

> "Penduduk Irak mengirimkan utusan kepada H}usain dan menulis surat kepadanya agar segera datang kepada mereka. Ia kemudian pergi menuju Irak pada tanggal 10 Zulhijjah disertai beberapa keluarga, baik laik-laki, perempuan, dan anak-anaknya. Yazid pun segera menulis surat kepada 'Ubaidillah bin Ziyad untuk membunuhnya. Ziyad menghadang Husain dengan 4000 pasukan yang dikomando oleh Umar bin Sa'd bin Abi Waqqas ... ketika senjata diangkat, Husein menawarkan mereka untuk menyerah atau pulang kembali menemui Yazid. Akan tetapi, mereka menolak semuanya selain ingin membunuh H}usain. Ia pun dibunuh dan kepalanya diletakkan di dalam sebuah bejana di hadapan Ziyad. **Semoga Allah melaknat orang yang membunuh Husain, begitu juga Ziyad dan juga Yazid.** Ia dibunuh di padang Karbala. Terdapat kisah panjang yang sangat memilukan yang tak sampai hati untuk menceritakannya. Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un."[107]

Fenomena di atas merupakan sesuatu yang jauh dari cita-cita ideal ajaran Islam. Tindakan Yazid yang berakibat terbunuhnya cucu Rasulullah dan beberapa catatan hitam lainnya, merupakan sesuatu yang kontradiktif dengan sosok khalifah ideal dalam perspektif as-Suyuti. Dalam bingkai etos tradisionalis, sikap Yazid bukan lagi merusak *muru'ah* sebagaimana dalam kasus al-Khulafa ar-Rasyidun, tetapi juga telah sampai pada pelanggaran aturan agama berupa perbuatan dosa, maksiat, atau kefasikan.[108] Wajar jika as-Suyuti mencetuskan laknat kepada Yazid dan Ziyad. Dalam konteks kritisisme, hal ini jelas merupakan sesuatu yang sangat negatif berdasarkan tolok ukur yang diterapkan as-Suyuti.

Jika dibandingkan dengan narasi sejarah al-Khulafa ar-Rasyidun, terdapat suatu perbedaan redaksi yang digunakan. Meskipun sama-sama memuat informasi sejarah yang tidak sejalan dengan idealismenya, dalam

---

107 *Ibid.,* 132. Untuk teks asli lihat lampiran no. 10, "Pembunuhan Husain", 329.

108 Rujuk kembali as-Suyuti, *Tadrib,* juz. 1, 300.

kasus sahabat, as-Suyuti tidak pernah mencetuskan sebuah justifikasi negatif dengan redaksi langsung. Paling banter ia sebatas mencantumkan narasi yang ia dapatkan. Berbeda dengan kasus para khalifah Dinasti yang tidak lagi terkena doktrin *'adalah* sebagaimana sahabat. Dalam menceritakan hal negatif, ia tak segan mengutarakan justifikasinya secara eksplisit dan frontal.

Catatan hitam lain yang cukup emosional terkait Yazid adalah ketika memadamkan pemberontakan 'Abdullah bin Zubair di Madinah. Khalifah Yazid digambarkan melakukan pembantaian di Mekkah dan Madinah dalam rangka melawan pemberontakan Abdullah bin Zubair. Diceritakan bahwa seribu gadis dirusak keperawanannya dan Yazid dikabarkan melakukan pembantaian sambil meminum minuman keras dan sebagainya.[109]

Terkait hal ini, catatan Watt perlu diperhatikan karena yang menjadi korban adalah keturunan-keturunan pemeluk Islam pertama, maka propaganda anti-Umayah memanfaatkan kejadian ini dan membesar-besarkan kebengisan Bani Umayyah. Cerita penjarahan kota selama tiga hari menurutnya harus dipertanyakan dan diletakkan dalam konteks tersebut. Mestinya, Madinah cukup tenteram ketika itu, karena pasukan bisa bergerak ke selatan dan mengepung Mekkah yang di dalamnya mereka dikatakan telah membakar Kabah.[110]

Sejak khalifah Yazid bin Mu'awiyah, secara konsisten ditemukan banyak "rapor merah" para khalifah Umayyah, terutama pencederaan keadilan. Akan tetapi sebuah angin segar yang dianggap memperbaiki citra negatif khalifah Nabi Umayyah dimulai dari khalifah Umar bin 'Abdul 'Aziz, atau juga dikenal sebagai Khalifah Umar II. As-Suyuti tidak mencantumkan catatan negatif pada khalifah Umar II, selain suka berfoya-foya sebelum menjadi khalifah. Khalifah Umar II dijadikan model oleh beberapa pengganti selanjutnya.[111]

Menurut as-Suyuti, Khalifah Umar II telah melakukan reformasi pemerintahan yang dimulai dari lingkungan keluarga kerajaan.[112]

---

109 as-Suyuti, *Tarikh,* 132.

110 Watt, *Kejayaan Islam,* 22

111 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 46.

112 as-Suyuti, *Tarikh,* 148.

Perhatiannya lebih banyak tertuju kepada asketisme khalifah Umar II dan tidak terlalu menyoroti perihal pencapaian politik. As-Suyuti bahkan menyebut Umar II sebagai seorang khalifah saleh (*al-khalifah as-salih*)[113] yang mencerminkan seorang muslim yang menaati aturan agama Islam. Label semacam ini jelas memperlihatkan tendensi as-Suyuti sebagai tradisionalis yang menitikberatkan kritiknya terhadap aspek moralitas dan spiritual. Beberapa penggalan narasi berikut menunjukkan hal tersebut:

> "Dari Ibnu Umar berkata: 'kita pernah berbicara bahwa dunia ini tidak akan runtuh sebelum ada seorang laki-laki yang memimpin dari keluarga Umar yang berbuat sebagaimana Umar'. Semula orang mengira ia adalah Bilal bin 'Abdullah bin Umar yang memiliki tahi lalat di wajahnya. Hingga akhirnya Allah mendatangkan Umar bin 'Abdul Aziz."[114]

> "Zaid bin Aslam meriwayatkan dari Anas, ia berkata: 'saya tidak pernah melakukan salat di belakang satu imam pun yang hampir serupa salatnya dengan Rasulullah daripada anak muda ini', yakni Umar bin 'Abdul 'Aziz."[115]

> "Dia (Umar bin 'Abdul 'Aziz) telah berusaha menghafalkan al-Qur'an sejak kecil. Lalu ayahnya mengirimnya ke Madinah untuk belajar berbagai disiplin ilmu di sana."[116]

Terlihat kontras antara narasi Yazid dengan narasi Umar II yang penuh dengan sanjungan atas kesalehannya secara moral dan spiritual. Bagi seorang tradisionalis, karakter Umar II yang diceritakan sempurna dalam salat dan telah menghafal al-Qur'an sejak kecil, merupakan sosok khalifah ideal sehingga as-Suyuti menyebutnya sebagai *"al-khalifah as-salih"*. Dalam etos ahli Hadis, ia merupakan sosok yang memenuhi *'adalah* atau kualitas moral-spiritual yang baik.

---

113 *Ibid.,* 146.

114 *Ibid.,* 146. Untuk teks asli lihat lampiran no. 11, "Kesalehan 'Umar bin 'Abdil Aziz", 329.

115 *Ibid.,* 147. Untuk teks asli lihat lampiran no. 11, 329

116 *Ibid.,* 146-147. Untuk teks asli lihat lampiran no. 11, 329.

Menurut as-Suyuti, di antara seluruh khalifah Bani Umayyah, 'Abdul Malik bin Marwan merupakan pionir yang memiliki sepuluh kepeloporan: (1) orang yang pertama kali menamakan dirinya dengan 0, (2) membuat mata uang dinar yang di atasnya ditulis ayat-ayat al-Qur'an, (3) menuliskan *qul huwa Allahu ahad* dalam mata uang, (4) khalifah yang pertama kali berlaku kikir, (5) khalifah yang pertama kali mengingkari janji, (6) melarang orang berbicara di hadapan khalifah, (7) melarang orang lain untuk melakukan *amr ma'ruf,* (8) membunuh putra mahkota, (9) orang pertama yang menerjemahkan sya'ir Persia ke dalam bahasa Arab, dan (10) orang pertama yang pertama kali mengangkat tangan di mimbar.[117]

Secara konklusif, bisa dikatakan bahwa dalam narasi Bani Umayyah, as-Suyuti telah menerapkan sebuah kritisisme yang cukup ketat. Tidak hanya menyajikan sebuah narasi, ia juga mulai menunjukkan justifikasi positif-negatif secara frontal terkait reportase sejarah khalifah, baik positif maupun negatif.

3. Dinasti 'Abbasiyyah

As-Suyuti menjadikan tajuk Dinasti 'Abbasiyyah sebagai narasi besar dan tema induk yang membawahi penjelasan dinasti "turunan" lainnya, yakni Mamluk yang diidentifikasi sebagai 'Abbasiyyah di Mesir. Tayeb el-Hibri mengatakan bahwa Dinasti 'Abbasiyah mengawali simbiosis sosio-kultural yang disertai integrasi ekonomi yang menjadi landasan kuat lahirnya Dinasti baru. Ia telah membentuk masyarakat baru yang berkarakter kekuatan yang kohesif dari bahasa dan domain religius-politik yang terpusat.[118] Sejak berhasil merebut kekuasaan, orang 'Abbasiyah mengklaim diri mereka sebagai pengusung kekhalifahan yang sebenarnya menggantikan Dinasti Umayyah yang dianggap sekuler oleh mereka.[119]

As-Suyuti memulai dari Abu al-'Abbas as-Saffah sebagai pendiri sekaligus khalifah Dinasti 'Abbasiyah pertama sampai khalifah yang ada pada masanya. Menurut Philip K. Hitti, yang membedakan antara Dinasti 'Abbasiyah dan Mamluk sebagai dua Dinasti yang berdiri sendiri, jumlah

---

117 as-Suyuti, *Tarikh,* 138-142.

118 Tayeb el-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1.

119 Hitti, *History*, 358.

keseluruhan khalifah Dinasti 'Abbasiyah hanya berjumlah 35 khalifah.[120] As-Suyuti sendiri menganggap keduanya sebagai satu imperium besar yang berkesinambungan, jumlah khalifah Dinasti 'Abbasiyyah sampai pada masa ia hidup mencapai 52 khalifah. Ia menyebut al-Mustanjid sebagai "Khalifah Bani 'Abbas" yang ke-51.[121]

Dinasti 'Abbasiyyah muncul dalam aksen yang sedikit "messianik". Marshall Hodgson menyatakan bahwa bagi orang-orang saleh atau religius, kemunculan imperium 'Abbasiyyah mewakili sebuah kompromi dengan cita-cita mereka yang ideal tentang masyarakat Muslim.[122] Hal ini cukup beralasan mengingat kejatuhan Umayyah bisa ditelusuri dari tumbuhnya kekuatan dan kekecewaan para *mawali* atau muslimin non-Arab, pecahnya persatuan suku Arab, dan kekecewaan mayoritas anggota gerakan keagamaan serta semakin meningkatnya harapan kehadiran seorang pemimpin yang kharismatik.[123] Dari akumulasi dalam berbagai aspek, mulai dari politik, sosial hingga dimensi keagamaan, Dinasti 'Abbasiyah tampil sebagai imperium yang mengklaim dirinya sebagai kekhalifahan "teokrasi".

Di satu sisi, ia juga menandai kemunculan sebuah absolutisme kekhalifahan, ketika khalifah disebut sebagai "bayangan Tuhan" di muka bumi.[124] Sejak awal dibangun sebuah gagasan bahwa kekuasaan selamanya harus berada di tangan orang 'Abbasiyah hingga diserahkan kepada Nabi 'Isa di akhir zaman dan tatanan dunia akan hancur jika kekuasaan beralih ke tangan imperium lain.[125]

Dalam konteks ini, ada tendensi as-Suyuti yang secara politis lebih cenderung berpihak kepada Bani 'Abbasiyah daripada Bani Umayyah. Sebagian reportase awal as-Suyuti terkait Dinasti 'Abbasiyah merefleksikan anggapan ini. Ketika menjelaskan hadis-hadis keutamaan Bani 'Abbas, ia memberikan sebuah tajuk yang berjudul "hadis-hadis tentang kabar

---

120 *Ibid.*, hlm. 360.

121 as-Suyuti, *Tarikh,* 14.

122 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 63.

123 Watt, *Kejayaan Islam,* 99.

124 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 64.

125 Hitti, *History,* 359.

gembira kekhalifahan Bani 'Abbas" (*al-ahadis al-mubasyyirah bi khilafati Bani al-'Abbas*).[126] Berbeda halnya ketika ia menguraikan hadis tentang Bani Umayyah yang ia paparkan di bawah tajuk "hadis-hadis tentang peringatan Kekhalifahan Bani Umayyah" (*al-ahadis al-munzirah bi Khilafati Bani Umayyah*).[127] Diksi yang dipakainya jelas menunjukkan polarisasi positif negatif, sebagaimana penggunaan al-Qur'an atas istilah *basyiran* (kabar gembira) dan *naziran* (peringatan/kabar buruk).

Selain itu, terdapat indikator lain yang menunjukkan hal tersebut. Ketika menjelaskan narasi sejarah Khalifah al-Hakim bi Amrillah dari 'Abbasiyah Mesir, as-Suyuti mencetuskan ungkapan teologis yang menunjukkan loyalitasnya kepada Bani 'Abbas; bahwa Allah akan senantiasa membalas mereka yang berbuat zalim kepada keluarga tersebut, seperti kalimat berikut:

> "Di antara peristiwa yang terjadi pada masa kepemimpinannya adalah pemecatan Sultan al-Mansur dari tampuk kekhalifahan karena kerusakan moral dan karena suka meminum khamr, bahkan dikatakan bahwa ia sering menyetubuhi istri-istri ayahnya. Ia diasingkan ke Qus dan dibunuh di tempat tersebut. Hal ini merupakan balasan atas apa yang pernah diperbuat ayahnya terhadap Khalifah. **Allah selalu memperlakuan demikian bagi setiap yang zalim kepada keluarga 'Abbas**."[128]

Dalam uraian hadis-hadis tentang Bani 'Abbas, as-Suyuti banyak mencantumkan keutamaan keluarga ini. Ia mengatakan bahwa ketika tampuk kepemimpinan dipegang oleh Bani Abbasiyah, tak ada seorang pun penduduk di muka bumi yang bisa mengalahkan mereka dalam hal membaca al-Qur'an dan beribadah. Ia juga mengutip Ibn Jarir yang mengatakan bahwa awal Dinasti 'Abbasiyah ketika Rasulullah memberitahukan kepada 'Abbas, pamannya sendiri, bahwa khilafah akan berada di tangan anak cucunya. Sejak itulah Bani 'Abbas membayangkan datangnya kekhalifahan tersebut.[129]

---

126 as-Suyuti, *Tarikh,* 9-12.

127 *Ibid.,* 9.

128 as-Suyuti, *Tarikh,* 325. Untuk teks asli lihat lampiran no. 15, "Pencopotan Khalifah al-Mansur Yang Memiliki Moral Bejat", 331.

129 *Ibid.,* 165.

Penjelasan as-Suyuti mencerminkan motif religius yang mewarnai perjalanan Dinasti 'Abbasiyah. Hal ini berawal dari beberapa kekecewaan, baik dalam pelanggaran hukum agama maupun hukum kemanusiaan yang dilakukan oleh kekuasaan sebelumnya. Selain itu, informasi as-Suyuti memperlihatkan motif messianik yang dibingkai dalam relasi politik-geneologis ketika kemunculan Dinasti 'Abbasiyah dikaitkan dengan wasiat Rasulullah sebagai legitimasi sakral yang paling otoritatif dari semua legitimasi.

Meskipun demikian, pada faktanya, as-Suyuti tetap melihat catatan negatif Dinasti tersebut, di samping banyak informasi positif. Hitti mengatakan bahwa perubahan keagamaan justru tampak lebih nyata dan para khalifah Dinasti 'Abbasiyah, sekalipun merepresentasikan kesalehan dan ketaatan dalam beragama, ternyata memiliki karakter sekuler yang tak jauh berbeda dengan para pendahulunya di Damaskus. Mesin propaganda yang terorganisir semakin digencarkan dalam membuat pencitraan negatif terkait kekhalifahan Bani Umayyah dalam rangka menghilangkan kepercayaan publik terhadap imperium tersebut.[130]

Hal yang juga perlu digarisbawahi adalah gelar *as-Saffah* (penumpah darah) khalifah pertama Bani 'Abbas yang merepresentasikan kekejaman. Hal ini yang disebut oleh Hodgson sebagai "pola 'Abbasiah" dalam arti bahwa ia memenggal musuhnya tanpa pandang bulu dan sangat kejam.[131] Terlepas dari motif religius yang mewarnai Dinasti 'Abbasiyyah, domain politik kekuasaan menjadi sesuatu yang niscaya dan tidak bisa dipandang sebelah mata.

Catatan as-Suyuti terkait para khalifah menemukan signifikansinya dan perlu ditelusuri lebih lanjut. As-Suyuti yang dikenal sebagai ilmuwan ensiklopedik memuat banyak catatan reportase terkait keadaan para khalifah 'Abbasiyyah baik informasi positif maupun yang bernada negatif. Berikut ringkasan catatan para khalifah Bani 'Abbas berdasarkan polarisasi positif dan negatif.

---

130 Hitti, *History,* 359.

131 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 68.

Tabulasi Positif-Negatif sebagian Khalifah ‘Abbasiyyah

No	Nama Khalifah	Positif	Negatif
1	Abu al-‘Abbas as-Saffah (750-754 M/132-136 H)	a. Sangat dermawan b. Menepati janji c. Berlaku adil	a. Gelar *as-Saffah al-Mubih* (penumpah darah yang membolehkan) dan *as-Sair al-Mubirr* (pembalas dendam yang menepati tekadnya) b. Kesatuan Islam terpecah c. Nama-nama orang hilang dari pos pos penting dan orang Turki mendominasi d. Setiap wilayah terdapat penguasa tirani
2	Al-Mansur bin Abu Ja’far Abdillah (754-775 M/136-158 H)	a. Berkharisma, berani, tekad yang kuat b. Orator ulung c. Membangun Bagdad d. Menumpas aliran Rawindiyyah e. Penuntut ilmu f. Percaya kepada bawahan g. Melakukan penerjemahan h. Perawi hadis	a. Kejam b. Penumpuk harta c. Melakukan pembunuhan besar-besaran d. Mencambuk Abu Hanifah e. Kikir f. Membunuh Abu Muslim al-Khurasani g. Menyiksa sejumlah ulama h. Memecat Isa bin Musa dari putra mahkota dan mengangkat al-Mahdi sebagai putra mahkota i. Mengangkat budak dalam pos-pos penting dan tidak memprioritaskan orang Bangsa Arab j. Memicu permusuhan dengan keturunan Ali
3	Al-Mahdi (775-785 M/158-169 H)	a. Pemurah dan terpuji b. Memiliki akidah yang baik c. Membagi harta kepada yang berhak	
4	Musa al-Hadi (785-786 M/169-170)	a. Memiliki pengetahuan yang luas	a. Senang mabuk b. Suka bermain-main c. Pemimpin yang zalim

5	Harun ar-Rasyid 786-809 M/193-198 H)	a. Mencintai ilmu pengetahuan b. Memimpin langsung peperangan c. Sering menunaikan ibadah haji d. Melakukan salat seratus reka'at setiap hari e. Mencintai ilmu f. Bersedekah dari sakunya seribu dirham setiap hari	b. Menyukai permainan dan kelezatan yang dilarang, berupa nyanyi-nyanyian. c. Mengangkat tiga putra mahkota yang masih anak-anak dan membagikan beberapa wilayah kepada mereka sehingga terjadi instabilitas d. menyukai budak bekas ayahnya
6	Al-Amin (809-813 M/193-198 H)	a. Memiliki kekuatan fisik dan keberanian yang besar b. Seorang ahli sastra	a. tidak pandai dalam masalah tata negara b. boros dan suka berfoya-foya c. Tidak mempunyai falsafah hidup d. Menjadikan putranya sebagai mahkota, dan menghapus mahkota dari al-Ma'mun e. Tidak menyukai perempuan (homoseksual)
7	Al-Ma'mun (813-833 M/198-218 H)	a. Memiliki pengetahuan luas dalam Fiqih, Ilmu Bahasa, dan Sejarah bahkan Filsafat b. Kemauan kuat, kesabaran, keluasan ilmu, kecemerlangan ide, kewibawaan, dan toleransi	a. Berkeyakinan bahwa al-Qur'an adalah makhluk dan melakukan kezaliman dengan melakukan *mihnah* b. Memiliki kecenderungan kepada mazhab Syi'ah
8	Al-Mustans}ir Billah, Abu Ja'far	a. Pribadi dikenal menyebarkan keadilan di rakyatnya b. Berperilaku baik dan penuh pesona c. Memiliki ketajaman akal dan ketegasan sikap d. Membangun perguruan al-Mustansiriyyah dan mensejahterakan tenaga pengajarnya e. Mengganti mata uang emas menjadi perak	a. Membungkam orang-orang yang melawan.
9	Al-Musta'sim Billah, Abu Ahmad	a. Agamis dan berpegang teguh kepada sunnah	a. Lemah dan miskin ide b. Melakukan perjanjian damai dengan bangsa Tartar untuk menarik simpati c. Terpedaya oleh muslihat menterinya sendiri al-'Alqami.

Ada banyak hal yang diceritakan tabel di atas. Misalnya informasi yang merefleksikan semangat Arabisme yang sangat kuat. Hal ini terlihat ketika as-Suyuti menyebutkan salah satu kelemahan Khalifah as-Saffah yang menghilangkan "nama-nama Arab" di pos-pos penting sehingga orang-orang Turki dan Dailam mendominasi dan menyebabkan kemunculan banyak tiran di negaranya. Konotasi tiran yang disematkan kepada orang Turki dan Dailam merefleksikan nuansa etnis dalam memberikan sebuah stigma terhadap penyebab kemunculan tirani di sebuah negara. Hal yang sama juga terlihat dalam kelemahan Khalifah al-Mansur yang dianggap tidak memprioritaskan orang-orang Arab.[132]

Hal ini tentu saja sangat berkaitan dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan yang menuntut untuk memberikan ruang bagi para *mawali* atau orang muslim non-Arab di kancah pemerintahan. Terlebih bahwa salah satu faktor berdirinya Dinasti tersebut adalah adanya kekecewaan yang dialami oleh para *mawali* terhadap kebijakan-kebijakan Umayyah. Philip K. Hitti mengatakan bahwa Dinasti 'Abbasiyah memang lebih bersifat internasional daripada Umayyah yang yang terdiri dari orang-orang Arab.[133]

Dari sudut pandang ideologi keagamaan, terlihat bagaimana as-Suyuti melihat penumpasan kelompok ar-Rawindiyyah yang meyakini reinkarnasi, oleh khalifah al-Mansur sebagai sesuatu yang positif dan kecenderungan khalifah al-Ma'mun terhadap paham Mu'tazilah dan Syi'ah sebagai sebuah nilai negatif.[134] Hal ini tentunya sangat wajar mengingat corak ideologi keagamaan as-Suyuti yang notabene secara teologis menganut teologi Sunni dan secara fiqih menjadi pengikut Syafi'iyyah.

Persoalan al-Ma'mun yang cenderung kepada mazhab Syi'ah (*tasyayyu'*) dan menganut akidah Mu'tazilah menjadi perhatian utama as-Suyuti sehingga ia menghabiskan banyak tempat untuk membahasnya. Perlu dicatat bahwa Ibu dari al-Ma'mun sendiri merupakan seorang mantan budak (*ummu walad*) berkebangsaan Persia yang bernama Murajil yang berasal dari Bazgis.[135] Ia mencantumkan beberapa informasi yang

---

132 as-Suyuti, *Tarikh,* 166, 147.

133 Hitti, *History,* 359.

134 as-Suyuti, *Tarikh,* 168, 199-200.

135 as-Suyuti, *Tarikh,* 198, Abu al-Hasan 'Ali al-Mas'udi, *Muruj az-Zahab wa Ma'adin al-Jawhar,* juz. 3 (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah. 2005), hlm. 5.

secara eksplisit memperlihatkan kecenderungan Khalifah al-Ma'mun kepada mazhab Syi'ah. Hal ini jelas didemonstrasikan ketika ia mencopot saudaranya, al-Mu'tamin dari kedudukan sebagai putra mahkota dan memberikannya kepada Ali ar-Rida bin Musa al-Kazim bin Ja'far as-Sadiq pada tahun 201 H. Ia juga mengawinkan anak perempuannya dengan Ali Rida dan menyebarkan keputusannya ke seluruh negeri. Ia kemudian memerintahkan rakyatnya supaya mengganti baju hitam yang merupakan simbol Bani 'Abbas menjadi baju hijau yang menjadi simbol pakaian Syi'ah.[136] Akan tetapi sikap ini pada gilirannya mengundang banyak penentangan dari keluarga Bani 'Abbas bahkan sampai menyulut sebuah pemberontakan dari Ibrahim bin al-Mahdi.[137]

Alasan al-Ma'mun melakukan itu karena keinginan membalas budi kepada Bani Hasyim. Ketika Abu Bakar, Umar, dan 'Utsman menjadi khalifah, mereka tidak pernah mengangkat seorang pun dari Bani Hasyim. Akan tetapi, ketika Ali bin Talib naik tahta, ia mengangkat 'Abdullah bin 'Abbas menjadi gubernur Bas}rah.[138] Fenomena ini juga harus dilihat dari susut pandang politik. Beberapa catatan sejarah lainnya[139] mengatakan telah terjadi pemberontakan kelompok Syi'ah di Irak sebelum pengangkatan Ali Rida oleh al-Ma'mun. Terkait hal ini, Hodgson berkesimpulan bahwa keputusan al-Ma'mun dibuat untuk merangkul orang Syi'ah dan meredamkan resistensi Baghdad.[140]

Berdasarkan catatan as-Suyuti, sikap al-Ma'mun merefleksikan keinginannya untuk memperbaiki hubungan Bani 'Abbas dengan Bani Hasyim yang menurutnya telah terjalin sejak masa al-Khulafa ar-Rasyidun. Di satu sisi, ia juga bertujuan memojokkan Mu'awiyah dengan mengungkit kembali romansa historis yang kembali mengkontestasi Ali bin Talib *vis a vis* Mu'awiyah. Di satu tempat, ia pernah mengatakan bahwa dirinya berlepas dari siapa pun yang mengatakan bahwa Mu'awiyah adalah orang baik ia dan memerintahkan orang-orang untuk meyakini bahwa orang

---

136 as-Suyuti, *Tarikh,* 199.

137 *Ibid.,* 199.

138 *Ibid.,* 199.

139 Lihat misalnya al-Mas'udi, *Muruj,* juz. 3, 22-23.

140 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 322-323.

yang paling mulia setelah Rasulullah adalah Ali bin Abi Talib.[141] Dengan demikian, mengacu pada informasi as-Suyuti, sikap al-Ma'mun harus diletakkan dalam narasi besar membangun citra negatif Bani Umayyah, khususnya Mu'awiyah.

Polemik status al-Qur'an juga menjadi isu sentral pada masa Khalifah al-Ma'mun. As-Suyuti menggambarkan al-Ma'mun sebagai khalifah yang memiliki rekam jejak yang baik. Hanya saja, hal tersebut sedikit tercemari dengan perkataan kontroversialnya terkait status al-Qur'an sebagai makhluk. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam narasi as-Suyuti berikut:

> "Ia (al-Ma'mun) adalah khalifah Bani 'Abbas yang paling istimewa dalam tekad, kesabaran, keluasan ilmu, kecemerlangan ide, kecerdikan, kewibawaan, keberanian dan toleransinya. Ia memiliki kebaikan dalam perjalanan hidupnya, sayangnya perjalanan baik hidupnya tercemari dengan peristiwa mihnah yang menggemparkan semua orang dengan mengatakan al-Qur'an adalah makhluk."[142]

Menurut as-Suyuti, pendapat al-Qur'an sebagai makhluk merupakan akibat dari masuknya khazanah Hellenisme. Ketika itu, filsafat Yunani kuno diadopsi sebagai instrumen argumentasi teologis oleh para teolog. Hal ini dilatarbelakangi oleh kontak polemikal umat Islam dengan umat Kristen dan Yahudi yang hidup di lingkungan masyarakat muslim yang sempat terlibat dalam percaturan teologis, misalnya seputar trinitas, pre-destinasi, dan tema lainnya. Sebelumnya, filsafat Yunani dan logika Aristoteles telah menjadi pusat perbincangan teologis di kalangan teolog Kristen Jacobian dan Nestorian. Kontak inilah yang memaksa umat Islam untuk mengembangkan alat-alat efektif dan skill argumentasi. Kemudian, muncullah Wasil bin 'Ata (w. 131 H) yang menjadi pelopor gerakan teologi rasional dalam Islam dengan diikuti oleh teolog lainnya yang juga mengadopsi tradisi filsafat Yunani.[143]

---

141 as-Suyuti, *Tarikh,* 199.

142 as-Suyuti, *Tarikh,* hlm. 198. Untuk teks asli lihat lampiran no. 12, "Sifat Baik al-Ma'mun", 330.

143 Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh versus Hermeneutika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2010), 4.

Informasi sejarah terkait pencapaian intelektual ini hampir tidak disinggung oleh as-Suyuti. Dalam narasi al-Makmun, ia lebih tertarik menyajikan uraian *mihnah* dan kecenderungan Syi'ah sang khalifah, sedangkan info tentang Baitul Hikmah absen dari paparannya. Padahal ia mencerminkan sebuah pencapaian gemilang dalam peradaban Islam. Hal ini bisa dijelaskan dengan kecenderungan tradisionalis as-Suyuti yang lebih memperhatikan materi moral-teologis dalam menulis sejarah. Di lain pihak, genealogi keilmuan as-Suyuti menunjukkan sebuah sikap yang menentang khazanah ilmu-ilmu filsafat yang berasal dari Yunani,[144] sehingga membuatnya tidak terlalu tertarik terhadap sejarah perkembangan penetrasi khazanah Yunani terhadap peradaban Islam. Hal ini terlihat sangat kontras ketika ia dengan antusias menjelaskan perkembangan ilmu-ilmu tradisional (*naqli*) pada masa Khalifah al-Mansur.[145]

Al-Ma'mun sendiri sangat dekat dengan kelompok Mu'tazilah yang mulai dirintis sejak abad ke 8 M oleh Wasil bin 'Ata (w. 748 M) dan 'Amr bin 'Ubaid (w. 761 M). Corak teologi rasional dan liberal tersebut menarik perhatian kaum intelegensia di kalangan istana 'Abbasiyah sehingga al-Ma'mun, pada tahun 827 M menjadikan teologi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara.[146] Pada gilirannya, produk yang terlahir dari cara berpikir rasional tersebut justru menjadi korpus doktrin yang tertutup di tangan sang khalifah sehingga berimplikasi kepada pemasungan ideologi di luarnya.

Menurut catatan as-Suyuti, al-Ma'mun mulai menerapkan kebijakan *mihnah* pada tahun 218 H/833 M sebagaimana dalam narasi berikut:

> "Pada tahun 218 H, al-Ma'mun melakukan pengujian kepada para ulama terkait pendapat apakah al-Qur'an makhluk atau bukan. Untuk itu, ia memerintahkan Ishaq bin Ibrahim al-Khuza'i di Baghdad untuk menguji para ulama. Dalam surat permintaannya, ia menulis: 'amirul mukminin mengetahui bahwa mayoritas kaum Muslim yang awam yang tidak memiliki ilmu yang luas dan cahaya kebenaran, telah

144 Lihat kembali penjelasan tentang genealogi dan afiliasi epistemologis al-Suyuti dalam bab ketiga, 71-83.

145 as-Suyuti, *Tarikh,* 168.

146 Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 8.

menyamakan antara Allah dan apa yang Allah turunkan (al-Qur'an) .."[147]

Hal ini jelas menunjukkan afirmasi sang khalifah kepada ideologi kelompok teolog rasional Mu'tazilah yang beranggapan kebaruan al-Qur'an dengan menyatakan statusnya sebagai makhluk.

Ada beberapa hal yang menjadi alasan sang khalifah melakukan *mihnah*. Sebagaimana dilaporkan as-Suyuti, salah satu dasar dikeluarkannya instruksi ini adalah isi surat al-Ma'mun kepada Ishaq bin Ibrahim di Baghdad yang menyatakan sikapnya sebagai khalifah yang merasa berkewajiban untuk memelihara kemurnian agama dan menegakkan kebenaran dalam lingkungan rakyat, termasuk orang awam dan para ulama sekaligus.[148] Selain itu terdapat juga alasan politis. Menurut Harun Nasution, khalifah al-Ma'mun merasa perlu untuk menyebarkan ajaran Mu'tazilah untuk memberikan pelajaran terhadap kelompok oposisi, yakni ahli hadis yang semakin merajalela khususnya di Baghdad. Berbagai kerusuhan sosial yang timbul di Baghdad antara kelompok ahli hadis dengan Syi'ah tentu meresahkan keamanan ibukota. Sebagai seorang khalifah yang berupaya mendapatkan dukungan kaum Syi'ah, tidak mengherankan kalau ia menunjukkan sikap bermusuhan terhadap ahli hadis yang menganggap keazalian al-Qur'an sehingga tampak seakan-akan al-Qur'an yang menjadi topik kontroversial di antara mereka.[149]

As-Suyuti sempat menyebut beberapa ulama yang telah dizalimi oleh sang khalifah dengan *mihnah*, di antaranya adalah Muhammad bin Sa'd, Yahya bin Ma'in, Abu Khaisamah, sampai Ahmad bin Hanbal. Ketika itu, beberapa ulama baik secara langsung atau tidak dengan memakai surat, dituntut untuk memberikan jawaban terkait *mih}nah* tersebut. Sebagian dari mereka berpura-pura (*taqiyyah*) setuju dengan gagasan kebaruan al-Qur'an, namun sebagian lagi bersikukuh dengan pendapatnya masing-masing. Mereka yang masih bertahan dengan pendapatnya diborgol dan ditahan. Pada akhirnya para ulama terbebas dari belenggu tersebut setelah kematian sang khalifah. Hal ini dilukiskan as-Suyuti sebagai berikut:

---

147 as-Suyuti, *Tarikh,* hlm. 200. Untuk teks asli lihat lampiran no. 13, "Penggalan narasi *mihnah*", 330.

148 *Ibid*., 200.

149 Harun Nasution *dkk*., *Ensiklopedia Islam Indonesia* (Jakarta: Jambatan., t.t.), 650.

> "... ketika sampai berita kepada al-Ma'mun tentang ulama yang berpura-pura mengiyakan karena terpaksa, ia marah besar dan memerintahkan mereka untuk dibawa ke hadapannya. Akan tetapi, ketika itu datang kabar bahwa al-Ma'mun telah meninggal sebelum mereka sampai di hadapannya. Allah telah memberikan kasih sayang dan memberikan kelapangan kepada mereka (lattafa Allahu bihim wa farraja 'anhum).[150]

Adalah hal yang sangat wajar jika as-Suyuti menyayangkan peristiwa *mihnah,* mengingat statusnya yang memiliki satu mazhab dengan para ulama yang menjadi korban kebijakan tersebut, terlebih golongan Ahli Hadis merupakan salah satu yang paling berat menerima tekanan. Pada dasarnya, hal ini juga dapat diletakkan dalam konteks polemikal antara Kaum Mu'tazilah yang merupakan lawan ahli Hadis, baik secara politis maupun secara epistemologis.

Dalam konteks *jarh wa ta'dil* milik Sunni, salah satu hal yang menyebabkan kecacatan seorang periwayat adalah unsur Mu'tazilah (*i'tizal*.) Sebagaimana telah dikemukakan, dalam beberapa karya Hadis, as-Suyuti menyebut kaum Mu'tazilah, Rafidah, Jahmiyyah, Murji'ah, dan kelompok *Ahl ar-Ra'y* sebagai perusak umat dan memuji ahli Hadis yang menjadi afiliasinya.[151] Dengan demikian, kecenderungan al-Ma'mun terhadap doktrin Mu'tazilah merupakan kesan negatif bagi as-Suyuti, sekalipun pada awalnya ia juga menceritakan aspek positifnya.

As-Suyuti tak segan menampilkan potret "hitam" hubungan antara Khalifah dan ulama. Hal ini ia sampaikan ketika membincang khalifah al-Mansur terkait polemik serius dengan menyiksa sejumlah ulama termasuk Abu Hanifah, seperti uraian berikut:

> "Pada tahun 145 H, dua orang bersaudara 'Abdullah dan Ibrahim melakukan pemberontakan namun al-Mansur mampu meredamkannya, ia membunuh keduanya dan sejumlah besar ahli bait Nabi. Inna lillah wa inna ilaihi raji'un. Ia adalah khalifah pertama yang memicu fitnah antara Bani 'Abbasiyyah dan Kaum 'Alawiyyin, padahal dahulu keduanya bersatu. Ia juga telah menyakiti sejumlah Ulama yang ikut bersama Muhammad dan Ibrahim ketika memberontak, di antara mereka ada yang dibunuh dan yang hanya disiksa. Di antaranya adalah

---

150 as-Suyuti, *Tarikh,* hlm. 200-202. Untuk teks asli lihat lampiran no. 13, 330.

151 as-Suyuti, *Miftah,* 68.

Abu Hanifah, 'Abdul Hamid bin Ja'far dan Ibn 'Ajlan."[152]

Dalam kapasitas as-Suyuti yang juga mewakili kelompok ulama, sikap al-Mansur menjadi sebuah citra negatif. Meskipun konteks pembantaian al-Mansur adalah meredam pemberontakan, as-Suyuti melihat al-Mansur sebagai pencetus fitnah dengan kelompok Ahli Bait dan menganggap sikapnya terlalu berlebihan dalam membantai para ulama dan keluarga Nabi.[153] Dalam hal ini, realitas politik terkait peredaman pemberontakan tersubordinasi kepada trauma penyiksaan terhadap para ulama.

Khalifah yang mendapatkan banyak catatan positif dari as-Suyuti adalah simbol kekhalifahan Bani 'Abbas, Harun al-Rasyid yang ia sebut sebagai salah satu pemimpin para khalifah dan raja yang agung di dunia (*amir al-khulafa' wa ajallu muluk ad-dunya*).[154] Gelar yang disematkan as-Suyuti memiliki arti tersendiri karena pada saat yang sama mengidentifikasi Harun al-Rasyid dengan sebutan khalifah dan raja.[155] Gelar pertama (*amir al-khulafa'*) lebih merujuk kepada pencapaiannya sebagai seorang muslim yang taat dan cenderung asketis (*zuhud*),[156] sedangkan gelar kedua (*ajallu muluk al-dunya*) dilihat dari sudut pandang prestasi politiknya yang cemerlang.[157] Informasi dalam dua domain ini disajikan oleh as-Suyuti secara berimbang. Hal ini berbeda dengan ikon kekhalifahan Bani Umayyah, Umar bin 'Abdul 'Aziz yang ia identifikasi sebagai khalifah yang saleh (*al-khalifah al-salih*). Dalam narasinya didominasi oleh karakter asketisme sang khalifah dan jarang sekali menyebutkan pencapaian politiknya.

Sebagaimana narasi Bani Umayyah, kritisisme al-Suyuti juga berjalan ketat dalam narasi para khalifah 'Abbasiyyah. Di samping menampilkan narasi, justifikasi langsung dalam redaksi juga terlihat dalam sesi ini. Hanya saja, Kekhalifahan 'Abbasiyyah menempati sebuah posisi yang

---

152 as-Suyuti, *Tarikh,* 168. Untuk teks asli lihat lampiran no. 14, 330.

153 as-Suyuti, *Tarikh,* 168.

154 *Ibid.,* 183.

155 Lihat kembali pembedaan as-Suyuti terhadap khalifah dan raja/kaisar dalam bab ketiga, 108-111.

156 as-Suyuti, *Tarikh,* 183-187

157 *Ibid.,* 187-191.

berbeda dengan Umayyah. Berdasarkan beberapa penggalan narasi, terdapat indikator bahwa as-Suyuti lebih banyak memberikan sanjungan kepada dinasti ini. Hal ini membawa kesan bahwa Dinasti 'Abbasiyyah merupakan kekuasaan dengan basis teokrasi yang kuat dengan dukungan kaum agamawan, di tengah citra negatif Bani Umayyah yang dilukiskan sebagai kekuasaan sekuler.[158]

4. Dinasti 'Abbasiyyah Mesir

As-Suyuti tidak memasukkan kesultanan Mamluk sebagai sebuah tema partikular tersendiri dalam materi sejarahnya. Meskipun demikian, ia mengakui adanya kelanjutan dari kekhalifahan dalam Islam dalam sejarah Islam yang berdomisili di Mesir. Ia tidak memilih tema kesultanan Mamluk sebagai judul khusus untuk materi sejarah Dinasti tersebut. Ia lebih memilih tajuk ensiklopedis lanjutan dari Dinasti 'Abbasiyyah.

Keengganan as-Suyuti membahas secara spesifik Kesultanan Mamluk didasarkan pada ideologi politik yang diyakininya, bahwa seorang Khalifah harus berasal dari keturunan Quraisy. Seluruh Sultan Mamluk sendiri merupakan keturunan budak yang hampir seluruhnya berasal dari bangsa Turki. Catatan tentang Kesultanan Mamluk disebutkan as-Suyuti sebagai bagian dari drama kekhalifahan, bahkan sebagai bagian yang berdiri sendiri. Oleh karenanya, penjelasan terkait Kesultanan Mamluk sebagaimana dijelaskan sejarawan lainnya tidak didapati dalam kitab as-Suyuti.

Catatan Mundzirin Yusuf perlu diperhatikan, bahwa keterlibatan kaum Mamluk dalam pemerintahan di Mesir dimulai sejak masa Sultan Malik as-Salih, salah seorang sultan Dinasti Ayyubiyyah yang meninggal tahun 647 H/1249 M ketika Perang Salib ketujuh. Ketika itulah, dengan dukungan dari para budak, Syajarat Durr, permaisuri sang sultan naik tahta untuk mengisi kekosongan. Kesultanan Mamluk sendiri secara resmi berdiri pada tahun 648 H/1250 M ketika Syajarat Durr, permaisuri Sultan Malik as-Salih yang naik tahta sejak kematian suaminya.[159] Adapun

---

158 Pembahasan citra negatif Bani Umayyah telah dikaji secara mendalam oleh Nurul Hak. Rujuk Nurul Hak, *Sejarah Peradaban Islam, Rekayasa Sejarah Islam Daulah Bani Umayyah* (Yogyakarta: Gosyen Publising, 2012).

159 Mundzirin Yusuf, "Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir", *Thaqafiyyat: Jurnal Kajian Budaya Islam,* vol. 16, No. 2, (Desember 2015), 180-183.

Kekhalifahan 'Abbasiyyah mulai masuk ke Mesir secara resmi 16 tahun kemudian, pada tahun 659 H/1261 M, ketika al-Mustansir, salah satu khalifah 'Abbasiyyah dilantik di Mesir oleh Sultan az-Zahir Baybars setelah ia menegaskan nasab keturunannya di hadapan para hakim agung.[160]

a. Transisi 'Abbasiyyah dari Baghdad ke Mesir

Jika ditelusuri, catatan as-Suyuti terkait 'Abbasiyyah Mesir dan Kesultanan Mamluk, beserta proses pembentukan keduanya dapat dilihat sejak Khalifah al-Musta'sim Billah sampai dengan Khalifah al-Mutawakkil 'ala Allah. Dengan demikian, terdapat 15 orang khalifah dalam Dinasti 'Abbasiyyah Mesir yang ditulis oleh as-Suyuti. Dalam 15 khalifah itulah, ia memasukkan 38 nama sultan Mamluk sejak Malik Zahir Baybars sampai al-Asyraf.

Dalam uraian as-Suyuti ditemukan indikasi yang menunjukkan status khalifah sebagai boneka. Misalnya, ia menyebutkan informasi terkait tidak diangkatnya saudara Abu Ja'far al-Mustansir, al-Khafaji yang terkenal berani dan memiliki jiwa kesatria karena dianggap akan mengganggu kepentingan para pembesar.[161] Selain itu, ia juga menyebutkan informasi terkait pengangkatan anak al-Mustansir yang bernama Abu Ahmad atas pertimbangan dia miskin ide dan lemah wataknya, karena dianggap bisa menyelamatkan kepentingan beberapa pembesar negara.[162] Tampak dari sini, bahwa as-Suyuti telah memperkenalkan teori konspirasi tentang pelemahan institusi khalifah dari internal kesultanan sendiri.

Hal ini jelas terlihat dari beberapa nama yang terkait dengan kesultanan Mamluk yang disisipkan dalam kekhalifahan al-Musta'sim sebagai berikut. *Pertama*, Duwaidar dan asy-Syarabi yang mengadakan konspirasi pengangkatan Khalifah al-Musta'sim (Abu Ahmad) dan melakukan rekayasa penolakan terhadap al-Khafaji yang cerdas dan memiliki keahlian militer. *Kedua*, Mu'ayyiddin al-'Alqami al-Rafidi yang merupakan seorang *wazir* kepercayaan dari al-Musta'sim.[163] Dalam hal ini, as-Suyuti membangun semacam teori konspirasi yang menyatakan bahwa

160 as-Suyuti, *Tarikh,* 309-310.

161 *Ibid.,* 301.

162 *Ibid.,* 309-310. 301-302.

163 as-Suyuti, *Tarikh,* 301-302.

al-'Alqami telah melakukan konspirasi dengan cara membeberkan rahasia negara kepada Bangsa Tartar dan merencanakan persiapan kekuasaan untuk keturunan Ali bin Abi Talib.[164] Dapat dikatakan bahwa as-Suyuti telah meletakkan teori adanya konspirasi internal dalam istana untuk mengundang musuh dari luar, yaitu bangsa Tartar. *Ketiga*, sultan yang disebut langsung oleh as-Suyuti adalah Sultan Malik as-Salih, sultan yang diceritakan dalam kondisi sakit dan meninggal ketika Eropa merebut kota Dimyat. Kemudian, isteri dari Sultan Malik as-Salih, Ummu Khalil atau Syajarat Dur merahasiakan kematian suaminya dan mengangkat anaknya Tauran Syah al-Malik al-Mu'azzam menggantikan posisi suaminya. Akan tetapi tak lama kemudian ia terbunuh oleh pengawal ayahnya dan justru Syajarat Dur sendiri yang akhirnya naik tahta. Di sisi lain, terdapat juga sultan yang memisahkan diri yaitu 'Izuddin yang kemudian bergelar al-Malik al-Mu'izz, tetapi para tentara tidak berpihak kepadanya dan justru berpihak kepada al-Asyraf, yang ketika itu merupakan seorang anak berusia delapan tahun. *Keempat,* Sultan al-Malik al-Mu'izz yang memisahkan diri dari isterinya, Syajarat Durr, meninggal dunia karena dibunuh istri-nya sendiri, kemudian sultan ini digantikan oleh anaknya al-Malik al-Mansur.[165]

Perlu diketahui juga bahwa as-Suyuti, setelah memaparkan adanya sebuah konspirasi internal untuk menghadirkan bangsa Tartar, dapat disimpulkan bahwa ia telah memakai teori konspiratif. Materi atau bagian sejarah Mamluk dalam konteks kesultanan dijelaskan sebagai sebuah pertahanan Mamluk terhadap serangan Tartar. Dalam hal ini, as-Suyuti, membuat sub-tema *Syarh hal at-Tatar Mulakhkhasan*, atau dapat diterjemahkan sebagai "reportase singkat tentang Bangsa Tatar."[166]

Ada beberapa hal yang menarik dalam pembicaraan Bangsa Mongol ini dalam versi as-Suyuti. *Pertama*, dengan mengutip sumber dari *al-Muwaffaq,* as-Suyuti juga terpengaruh oleh ide bahwa bangsa ini memiliki kekasaran, kebengisan, dan suku bangsa yang menebar kejahatan. Dalam tarikan sejarah, ia melihat bahwa hal tersebut seakan dapat menghapus sejarah masa lalu sebuah bangsa. Hal ini mengarah kepada teori terkait

---

164 *Ibid.,* 301.

165 as-Suyuti, *Tarikh,* 301-302.

166 *Ibid.,* 303.

watak manusia dan juga dapat dikatakan sebagai sebuah pendekatan psiko-historis tentang watak peradaban sebuah bangsa, di mana dikatakan bahwa Tartar merupakan suku bangsa perusak yang bengis dan kejam.

Kedua, as-Suyuti juga menggunakan analisis geografis, yang mana dalam sejarah, peta sebuah wilayah memang menempati kebutuhan primer materi sejarah dalam melihat letak geografis suatu bangsa. Bangsa Tartar, menurut as-Suyuti, adalah bangsa yang mempunyai kedekatan dengan India. Pada saat itu, untuk mencapai Mekah memerlukan waktu sampai empat bulan.

Kemudian as-Suyuti juga menggunakan teori perbandingan ras dengan membandingkan suku ini dengan bangsa Turki. Dalam hal ini, ia melihat dalam sisi perbedaan keduanya. Tak hanya sampai di sana, ia juga menganalisis hal tersebut dalam konteks sejarah dunia dengan melihat struktur Kerajaan Cina dan menisbahkan kerajaan mereka dengan sistem kekhalifahan Islam. Di sisi lain, latar belakang Tartar ini menurut as-Suyuti tidak lain adalah kawasan pedalaman Cina dan mempunyai jiwa petualang dan mempunyai kekuatan fisik dan militer yang kuat dalam melakukan pemberontakan atau penaklukan terhadap kerajaan lain. Puncak kekuatan mereka adalah Gengis Khan dan Kasylu Khan.[167]

As-Suyuti memuat sebuah kronologi penting terkait serbuan bangsa Tartar. Pada awalnya, menurutnya, Bangsa Tartar memang tidak memiliki ambisi politik untuk menghancurkan dunia Islam, akan tetapi dendam atas pembunuhan para pedagang yang dikirim ke Khurasan telah menjadi jalur hitam bagi kehancuran atau kejatuhan Dinasti 'Abbasiyah.[168] Dalam hal ini, as-Suyuti, juga telah memaparkan sebuah jalur penting penyerbuan tentara Mongol yang dimulai dari penguasaan Khurasan pada 615 H.[169] Kemudian pada 656 H mereka sampai di Baghdad[170] dan melakukan pembasmian kota, pembantaian baik terhadap para khalifah, para *fuqaha*, dan masyarakat sipil.[171]

---

167 *Ibid.*, 304.

168 *Ibid.*, 303-304.

169 *Ibid.*, 304.

170 *Ibid.*, 305.

171 *Ibid.*, 305.

Dalam penyerbuan Bangsa Mongol ke Baghdad ini, salah satu faktor yang mempercepat kehancuran Baghdad adalah runtuhnya benteng pertahanan terakhir Dinasti 'Abbasiyah, yakni Kesultanan Khawarizm yang menguasai wilayah Transoxiana. Ketika Jalaluddin Shah, sultan terakhir Khawarizm menjadi buronan bangsa Mongol dan terbunuh di Laut Kaspia, maka berakhirlah riwayat dinasti ini dalam peta peradaban Islam. Saat itu, Dinasti 'Abbasiyyah berada dalam kondisi lemah di bawah kekuasaan Khalifah al-Mustadi dan al-Nasir yang mana pertikaian politik antara Mongol, Khawarizm dan 'Abbasiyyah semakin memuncak. Setelah Khawarizm dihancurkan, bangsa Mongol pun dengan mudah menghancurkan pusat kekuasaan 'Abbasiyah di Baghdad.[172]

Setelah as-Suyuti menceritakan perlawanan Mesir terhadap Tartar yang dimulai pada 658 H pasca penyerbuan ke Baghdad, dalam dunia Islam, telah terjadi kekosongan kepemimpinan atau khalifah sampai dengan kemenangan yang dialami Sultan Baybars mengalahkan Tartar dan mampu menguasai stabilitas politik dan setelah itu ia menjadi Sultan Mamluk.[173] Menurut as-Suyuti, pada 659 H/1261, didirikanlah kekhalifahan di Mesir dengan penobatan al-Mustansir.[174] Dengan demikian, di Mesir terdapat Khalifah al-Mustansir dan al-Malik al-Zahir Baybars sebagai sultan-nya. Fase ini mengawali lembaran sejarah Kekhalifahan 'Abbasiyyah di Mesir.

Sebelum menjajaki relasi antara kekhalifahan dan kesultanan, terutama terkait dengan peran sultan dalam menentukan dan mengangkat khalifah, perlu disebutkan terlebih dahulu beberapa nama penting pada masa kekhalifahan al-Musta'sim dan peran jabatan masing-masing. Tabulasi berikut ini dibuat untuk menunjukkan beberapa peristiwa yang terjadi pada masa transisi Kekhalifahan 'Abbasiyah dari Baghdad ke Mesir dan di sisi lain juga menampilkan proses terbentuknya Kesultanan Mamluk.

---

172 M. Abdul Karim, *Bulan Sabit di Gurun Gobi* (Yogyakarta: Suka Press, 2014), 47.

173 as-Suyuti, *Tarikh,* 308.

9174 *Ibid.,* 309.

Nama-Nama penting masa Kekhalifahan al-Musta'sim

No	Nama	Jabatan	Keterangan
1	Musta'sim Billah, Abu Ahmad	Khalifah	Diangkat atas konspirasi bahwa ia berwatak lemah sehingga bisa melindungi kepentingan beberapa pembesar negara.
2	Al-Khafaji	Calon Khalifah	Saudara al-Mustansir yang dianggap layak menjadi khalifah, akan tetapi tidak diangkat karena dianggap mengganggu kepentingan
3	Duwaidar dan asy-Syarabi	Pembesar negara	Konspirator pengangkatan al-Musta'sim
4	Al-Malik as-Salih	Sultan	Meninggal saat Eropa menguasai kawasan Dimyat
5	Tawran Syah al-Malik	Pengganti al-Malik	Diangkat atas rekayasa Syajarat Dur, kemudian Tawran terbunuh
6	Syajarat Durr	Pengganti Tawran	Diangkat oleh orang-orang Turki
7	'Izzudin Abiek at-Turkmani, al-Malik al-Mu'izz	Pendamping Syajarat Dur	Pada akhirnya membentuk kesultanan sendiri
8	Al-Asyraf	Kompetitor 'Izzudin	Diangkat sebagai sultan oleh tentara
9	Al-Malik Al-Mu'izz	Sultan	Meninggal karena dibunuh isterinya, Syajarat Durr
10	Al-Malik al-Mansur	Sultan	Pengganti al-Mu'izz
11	Qutuz	Sultan	Menangkap al-Mansur, bergelar al-Malik al-Muzaffar
12	Baybars	Sultan	Menjadi sultan setelah membuuh Qut}uz

Tabel di atas memperlihatkan bahwa aspek politik dalam sejarah menjadi demikian penting dan tajam. Dalam hal ini, as-Suyuti menunjukkan bahwa konspirasi, dendam, ambisi, bahkan pembunuhan sudah menjadi kelaziman sejarah dalam konteks Kesultanan Mamluk. Berikut ini adalah contoh bagaimana as-Suyuti melukiskan salah satu konspirasi politik.

Persoalan khalifah al-Musta'sim menempati posisi penting. Sebagaimana diketahui, ia merupakan khalifah 'Abbasiyah yang dibunuh

oleh tentara Mongol.[175] Namun dengan mengutarakan penjelasan konspiratif, as-Suyuti seakan menuduh bahwa kemenangan Mongol yang menyebabkan kematian al-Musta'sim ini disebabkan oleh kelemahan sang khalifah sendiri yang sebelumnya diangkat secara tidak benar. Dalam konteks ini, M. Abdul Karim melihat bahwa konteks kejatuhan al-Musta'sim lebih karena kebijakan ketergantungan sang khalifah kepada tentara bayaran Turki. Pada saat khalifah lemah, tentara bayaran lalu memegang kendali khalifah, kemudian memecat dan menggantikannya.[176] Dalam konteks teori ini, as-Suyuti juga menyesalkan tidak diangkatnya al-Khafaji sebagaimana mestinya sebagai khalifah.[177]

Selain itu, uraian yang memuat intrik konspiratif juga terlihat ketika as-Suyuti membahas Mu'ayyidin al-'Alqami ar-Rafidi. Dalam catatan az-Zahabi, ia merupakan seorang menteri (*wazir*) yang cakap, bisa mengatur urusan pemerintahan dan menjabat di Irak selama 14 tahun. Terkait status teologisnya, ia dikatakan az-Zahabi sebagai orang yang sedikit cenderung kepada kelompok Syi'ah Rafidah (*azhara ar-rafidah qalilan*). Ia senantiasa menasihati khalifah yang dilayaninya sampai suatu ketika terjadi polemik antara dirinya dan beberapa pelayan khalifah terkait pengelolaan sebuah dana dan beberapa keputusan yang tidak melalui kesepakatannya. Dalam hal ini, az-Zahabi menyertakan komentar pribadinya bahwa al-'Alqami menyimpan rasa dendam dan dengki kepada umat Islam sehingga ia bersekutu dengan bangsa Tatar untuk menghancurkan kekhalifahan.[178]

Dalam narasinya, as-Suyuti menjelaskan konspirasi al-'Alqami dalam beberapa point berikut. *Pertama,* as-Suyuti menilai bahwa al-'Alqami adalah pembocor rahasia negara dan memang memiliki niat untuk menghancurkan Baghdad. Dengan demikian, menurut as-Suyuti, di dalam insiden penghancuran Baghdad, terdapat kontribusi al-Alqami.[179] *Kedua,* al-'Alqami selalu mengadakan pertemuan rahasia dengan utusan

---

175 Machasin, "Peradaban Isam Masa kemunduran 'Abbasiyah; Masa Kemunduran", dalam *Sejarah Peradaban Islam Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer,* ed. Siti Maryam, dkk. (Yogyakarta: LESFI, 2005), 117.

176 Karim, *Sejarah Pemikiran,* 163.

177 as-Suyuti, *Tarikh*, 301.

178 Syamsuddin Muhammad az-Zahabi, *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam,* juz. 48 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1990), 290.

179 as-Suyuti, *Tarikh*, 301-302.

Tartar.[180] *Ketiga,* al-'Alqami selalu memberikan nasihat yang lemah dan memperkecil kekuatan militer.[181] *Keempat,* sang menteri mengirim surat kepada bangsa Tartar agar menyerbu Baghdad.[182] *Kelima,* sang menteri memberi nasihat kepada khalifah agar menemui pemimpin Tartar dan berdamai.[183] *Keenam,* setelah pembunuhan Khalifah al-Musta'sim, al-'Alqami meminta untuk pengangkatan khalifah dari kalangan 'Alawiyyin walaupun permintaan ini pada akhirnya ditolak oleh Hulagu Khan.[184]

Enam argumentasi as-Suyuti tentang konspirasi yang dilakukan oleh al-'Alqami tidak disertai dengan penjelasan motivasinya dalam bekerja sama dengan bangsa Tartar. Padahal ia sangat membutuhkan penjelasan lebih lanjut karena terkait dengan hubungan eksternal dengan dunia di luar Islam. Artinya, tidak dimungkinkan bahwa al-'Alqami melakukan hal-hal yang segenting itu jika tidak dilatarbelakangi oleh suatu motivasi yang sangat penting. Walaupun as-Suyuti sempat menjelaskan adanya permintaan al-'Alqami untuk penggantian khalifah dari kalangan 'Alawiyyin dan tidak dipenuhi Hulagu, akan tetapi hal tersebut tidak cukup untuk menjelaskan motivasi tersebut.

Konteks ini tentunya membutuhkan studi perbandingan sejarah dalam materi yang sama. Ibnu Kasir melihat motivasi al-'Alqami bekerja sama dengan bangsa Tartar disebabkan oleh perlakuan kaum Sunni yang semena-mena terhadap kaum Syi'ah Rafidah setelah mengalami kekalahan perang dan Sunni mengambil alih rumah-rumah pengikut Syi'ah Rafidah termasuk rumah-rumah keluarga al-'Alqami. Hal inilah yang mendorongnya untuk berkonspirasi dengan bangsa Tartar.[185]

Selain itu, persoalan tersebut juga sangat menarik jika dianalisis lewat keterkaitannya dengan teori kemunduran atau kejatuhan Dinasti 'Abbasiyah. As-Suyuti memasukkan persoalan al-'Alqami sebagai isu serius yang menyebabkan jatuhnya kekhalifahan, yaitu adanya sebuah

---

180 *Ibid.,* 302.

181 *Ibid.,* 303.

182 *Ibid.,* 303.

183 as-Suyuti, *Tarikh*, 306.

184 *Ibid.,* 307.

185 Ibn Kasir, *al-Bidayah wa an-Nihayah,* juz. 13 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, tt.), 196

konspirasi dari dalam, meski as-Suyuti sendiri menilai bahwa konspirasi tersebut tetap saja dinilai sebagai kelemahan khalifah dari awal mula.

Meski demikian, beberapa sejarawan modern tidak memasukkan ini dalam sebuah proses kejatuhan Dinasti 'Abbasiyah. Montgomery Watt mengatakan ada tiga faktor kejatuhan Dinasti 'Abbasiyah; (1) luasnya wilayah kekuasaan yang mengakibatkan problem komunikasi dan distribusi kekuasaan, (2) ketergantungan terhadap tentara, dan (3) kesulitan dalam mengumpulkan pajak.[186] Jelas bahwa Watt sama sekali tidak memasukkan faktor internal atau konspirasi dari dalam yang mengundang bangsa luar untuk menyerbu 'Abbasiyah. Sedangkan Hitti menganggap al-'Alqami sebagai negosiator untuk penundaan penyerbuan 'Abbasiyah ke sentral kekhalifahan[187] dan sama sekali tidak menyebutkan konspirasi yang dilakukannya. Hitti bahkan mengatakan bahwa salah satu faktor terakhir pembasmian Baghdad adalah diamnya Khalifah al-Musta'sim ketika dimintai bantuan oleh Hulagu untuk menyerang kelompok Hasyasyin.[188]

Baik Hitti maupun Watt, keduanya melihat bahwa faktor dominan dalam kejatuhan 'Abbasiyyah lebih kepada faktor internal, yakni kemerosotan dalam berbagai aspek yang dimulai dari disintegrasi kekuasaan, krisis ekonomi dan sebagainya. Faktor eksternal seperti penyerbuan bangsa Mongol adalah sebatas senjata pamungkas bagi kejatuhan Baghdad yang ketika itu memang sudah sangat keropos.[189]

b. Khalifah 'Abbasiyyah dan Sultan Mamluk

Berikut adalah daftar lengkap khalifah 'Abbasiyah Mesir berikut sultan Dinasti Mamluk yang terdapat dalam catatan as-Suyuti.

---

186 Watt, *Kejayaan Islam,* 165-16.

187 Hitti, *History,* 619.

188 *Ibid.,* 619.

189 *Ibid.,* 617-618.

Daftar Khalifah dan Sultan Mamluk

No	Nama Khalifah	No.	Sultan	Kategori
1	Al-Mustansir Billah, Ah}mad Abu al-Qasim (1261-1261 M/659-659 H)	1	Baybars (1260-1277 M)	*Bahri*
2	Al-Hakim bi Amrillah Abu al-'Abbas (1262-1302 M/660-701 H)	1	Baybars (1260-1277 M)	*Bahri*
		2	Al-Malik as-Sa'id (1277-1279 M)	*Bahri*
		3	Badruddin Salamusy (al-Malik al-'Adil) 1279 M	*Bahri*
		4	Qallawun (1279-1290 M)	*Bahri*
		5	Al-Malik al-Asyraf Salahuddin Khalil (1290-1293 M)	*Bahri*
		6	Muhammad bin Qallawun (al-Malik an-Nasir) 1293-1294 M./693-694 H	*Bahri*
		7	Katubga al-Mansuri (al-Malik al-'Adil) 1294-1296 M./694-696 H	*Bahri*
		8	Lagin (al-Malik al-Mansur) 1296-1298 M/696-698 H	*Bahri*
		9	Muhammad bin Qallawun (tahta kedua) 1298-1308 M/698-708 H	*Bahri*

3	Al-Mustakfi Billah, Abu ar-Rabi' Sulaiman bin Hakim Biamrillah (701-740)	1	Muhammad bin al- Qallawun (tahta kedua) 1298-1308 M/698-708 H	*Bahri*
		2	Ruknuddin Baybars Jasyankir 1308 M	*Bahri*
		3	Muhammad bin Qallawun (tahta ketiga) 1308-1341 M	*Bahri*
4	Al-Wasiq Billah, Ibrahim 740-742 H/1337-1341 M	1	Muhammad bin Qallawun (tahta ketiga) 1308-1341	*Bahri*
5	Al-Hakim bi Amrillah, Abu al-'Abbas 1341-1353 M/742-754 H	2	Al-Mansur Abu Bakr bin Nasir 1341-1342 M	*Bahri*
			Al-Malik al-Asyraf Kajik 1342 M	*Bahri*
			Ahmad (an-Nasir) 1342	*Bahri*
			Isma'il (as-Salih) 1342-1345 M	*Bahri*
			Sya'ban (al-Kamil) 1345-1346 M	*Bahri*
			Amir Hajj (al-Muzaffar) 1346-1347 M.	*Bahri*
			Hasan (an-Nasir) 1347-1351 M	*Bahri*
			Salih (Malik as-Salih) 1351-1354 M	*Bahri*
6	Al-Mu'tadid Billah, Abu al-Fath bin al-Mustakfi Billah (1353-1362 M/754-763 H)	1	Hasan (an-Nasir) (tahta kedua) 1354-1361 M	*Bahri*
		2	Muhammad bin al-Muzaffar (al-Mansur) 1362-1363 M	*Bahri*

7	Al-Mutawakkil 'Alallah, Abu 'Abdillah (1362-1383 M/763-785 H)	1	Sya'ban bin Husain an-Nasir Muhammad bin Qallawun al-Asyraf 1363-1377	*Bahri*
		2	Ali bin Asyraf (al-Mansur) 1377-1381 M	*Bahri*
		3	Hajj bin al-Asyraf (al-Salih) 1381-1382 M.	*Bahri*
		4	Barquq (az-Zahir) 1382-1389 M	*Burji*
		5	Hajj bin Asyraf (tahta kedua) 1389 M	*Burji*
		6	Barquq (az-Zahir) (tahta kedua) 1389-1399 M	*Burji*
8	Al-Wasiq Billah, Umar bin Ibrahim (1383-1386 M/785-788 H)	1	Barquq (az-Zahir) (tahta kedua) 1382-1389 M	*Burji*
9	Al-Musta'sim Billah, Zakariya (1386-1389 M/788-791 H)	1	Barquq (az-Zahir) (tahta kedua) 1382-1389 M	*Burji*
10	Al-Musta'in Billah, Abu al-Fadl (1405-1414 M/808-817 H)	1	Faraj bin Barquq 1405-1412 M	Burji
		2	Musta'in Billah 1412 M.	*Burji*
		3	Al-Mu'ayyid 1412-1421 M	*Burji*
11	Al-Mu'tadid Billah, Abu al-Fath Daud bin al-Mutawakkil (1414-1441 M/817-845 H)	1	Al-Mu'ayyid 1412-1421 M	*Burji*
		2	Ahmad bin Mu'ayyid 1421	*Burji*
		3	Tatar 1421	*Burji*
		4	Muhammad bin Tatar 1421-1422	*Burji*
		5	Barsabay 1422-1437	*Burji*
		6	Yusuf bin Barsabay 1437	*Burji*
		7	Jaqmaq 1438-1453 M.	*Burji*

12	Al-Mustakfi Billah, Abu ar-Rabi', Sulaiman bin al-Mutawakkil (1441-1451 M/745-755 H)	1	Jaqmaq 1438-1453 M	*Burji*
13	Al-Qa'im Biamrillah, Hamzah bin al-Mutawakkil (1451-1455 M/755-759 H)	1	Jaqmaq 1453	*Burji*
		2	Utsman bin Jaqmaq 1453	*Burji*
		3	Inal (al-Asyraf) 1453-1461 M	*Burji*
14	Al-Mustanjid Billah, Abu Mahasin Yusuf bin al-Mutawakkil (1455-1479 M/759-774 H)	1	Inal (al-Asyraf) 1453-1461 M	Burji
		2	Ahmad bin Inal 1461	*Burji*
		3	Khusyqadam 1461-1467	*Burji*
		4	Balbay 1467	*Burji*
		5	Timurbuga 1467-1468	*Burji*
15	Al-Mutawakkil 'Alallah, Abu al-'Izz Abdul Aziz bin Ya'qub (1479-1498 M/ 774-903 H)	1	Qait-bay (al-Asyraf) 1496-1496 M	*Burji*

Pada tabel di atas terdapat 15 khalifah yang ditulis as-Suyuti, yang kemudian oleh sebagian Sejarawan seperti Qasim 'Abdul Qasim, ditulis sebagai sejarah khalifah 'Abasiyyah di Mesir (*al-'Abbasiyyun fi Misr*).[190] As-Suyuti menulis 15 khalifah, mulai dari al-Mustansir Billah sampai 'Abdul 'Aziz bin Ya'qub. Jika dibandingkan, terdapat dua khalifah dalam catatan Qasim yang absen dari kronologi as-Suyuti yaitu Khalifah Ya'qub Abu al-Basar, al-Mustamsik Billah (903-921 H/1498-1515 M) dan Khalifah Muhammad bin Ya'qub, al-Mutawakkil 'ala Allah (921-922 H/1515-1516).[191]

Mengikuti catatan Qasim, khalifah 'Abbasiyyah di Mesir sebanyak 17 orang, sedangkan dalam versi as-Suyuti 15 orang. Sebenarnya, di akhir pembahasan, as-Suyuti sempat menyebutkan secara sepintas Khalifah al-Mustamsik, akan tetapi ia tidak menjelaskan secara rinci dalam tajuk tersendiri, karena ia berbarengan dengan masa-masa terakhir hidupnya. Dengan demikian, 16 khalifah yang berkuasa pada masa hidup as-Suyuti, sejatinya telah terekam dalam catatannya. Catatan as-Suyuti yang hanya

190 Qasim 'Abdul Qasim, '*Asr Salatin Mamalik; Tarikh as-Siyasi wa al-Ijtima'i* (Ein for Human and Social Studies, t.p., 1998), 104.

191 Qasim, '*As}r Salatin,* 106.

mencantumkan 16 khalifah memang wajar mengingat ia sendiri meninggal pada 911 H/1505 M, di empat tahun terakhir pemerintahan Khalifah al-Mustamsik, maka wajar jika khalifah terakhir menjadi tertinggal dalam catatannya.

Selain itu, para sejarawan biasanya membagi periode kekuasaan Dinasti Mamluk menjadi dua klasifikasi utama berdasarkan latar para sultan yang berkuasa. *Pertama*, periode *Bahri* (648 H/1250 M sampai 792 H/1389 M).[192] Istilah *bahri* sendiri berarti "sungai atau laut" yang merujuk kepada lokasi awal berdirinya dinasti tersebut di pulau kecil yang bernama *ar-raudah* yang terdapat di delta Sungai Nil. Ia berawal dari Sultan Malik as-Salih Najm ad-Din al-Ayyubi, pemimpin terakhir Dinasti Ayyubiyyah yang mencoba membangkitkan kembali sisa-sisa kekuatan dengan membeli beberapa budak-budak dari suku Kipchak (campuran Turki dan Mongol). Selanjutnya, budak-budak tersebut menjadi pemimpin pasukan dan menjadi sultan di kemudian hari.[193]

Pada 784 H/1382 M, dominasi Mamluk *Bahri* digantikan oleh sultan Mamluk dari kalangan *Burji* (784 H/1382 sampai 922 H/1516 M). Mamluk *Burji* (menara) pada awalnya juga terdiri dari beberapa budak yang didatangkan dari luar. Menurut Philip K. Hitti, mayoritas mereka berasal dari kawasan Kaukasus dan ditempatkan di menara-menara (*buruj*). Hal ini juga dikatakan David Nicolle bahwa budak-budak tersebut berasal kawasan Kaukasus.[194] Pada awalnya, ia memang dibentuk oleh Qallawun, seorang sultan Mamluk *Bahri*. Setelah jumlah budak dari Kaukasus tersebut semakin bertambah banyak, mereka akhirnya mengambil alih dominasi Mamluk *Bahri*. Periode ini juga terkadang diidentifikasi dengan Mamluk Sirkasius (*Circasian*) dengan merujuk kepada etnis para pemimpinnya yang berasal dari Kaukasus. Ia dimulai sejak masa Sultan al-Malik al-Zahir Barquq (1382-1389 M) yang merestorasi kekuatan Mamluk *Bahri*. Kesultanan Mamluk *Burji* dikenal tidak menerapkan konsep kepemimpinan yang diwariskan dan model nepotisme. Ia menjadi

192 Yusuf, "Peradaban", 183.

193 Hitti, *History,* 862-863.

194 Martin Windrow, *The Mamluks; 1250-1517* (London: Osprey Publishing Ltd. 1993), 7.

hak bagi siapa saja yang bisa meraihnya.[195]

Selanjutnya hal yang menarik dari catatan as-Suyuti adalah bahwa ia sama sekali tidak menyebut istilah "budak" dalam penjelasan Kesultanan Mamluk. Dalam kepemimpinan 15 khalifah, terdapat 38 orang sultan (tidak termasuk 'Izzuddin Aybak, al-Mansur, dan Qutuz) dengan sejumlah dinamika tersendiri yang ditulis oleh as-Suyuti. Berdasarkan catatan Mundzirin Yusuf, keseluruhan sultan Mamluk sendiri berjumlah 48 orang, termasuk Syajarat Durr. Dengan demikian terdapat enam sultan yang absen dari catatan al-Suyuti yaitu, Nasir Muhammad (901-903 H/1496-1498 M), Zahir Qansuh (903-905 H/1498-1500 M), Asyraf Janbalat (905-906 H/1500-1501 M), 'Adil Tuman Bay (906-906/1506-1506 M), Asyraf Qansuh Gauri (906-922 H/1501-1516 M), dan Asyraf Tuman Bay (922 H/1516 M).[196]

Dalam hal ini, terdapat beberapa relasi antara khalifah dan sultan yang menarik untuk ditelusuri. *Pertama,* as-Suyuti menyebutkan bahwa pembaiatan Khalifah dilakukan oleh sultan, misalnya Khalifah al-Mustansir dibaiat oleh Sultan Baybars dan diberikan kedudukan di Kairo.[197] Pertanyaannya adalah mengapa sultan perlu membaiat khalifah dan apakah kekuatan politik Sultan tidak terlalu kuat tanpa adanya simbolisasi politik khalifah atau sebaliknya, justru politik kekuasaan yang bersandar kepada khalifah?

Sebuah analisis menarik dikemukakan oleh Hitti bahwa penobatan khalifah yang dilakukan Sultan Baybars merupakan sebuah strategi spektakuler untuk menyambung kekuasaan ini dengan kekuasaan 'Abbasiyah. Ia juga mengatakan bahwa penobatan secara besar-besaran dan meriah tidak lain adalah untuk memberi legitimasi kekuasaan[198] dan menghilangkan intrik dari keturunan Ali. Di sisi lain, khalifah boneka semacam ini memberikan keuntungan balik kepada kesultanan berupa pemberian kekuasaan yang meliputi Mesir, Suriah, Hijaz, Yaman, dan dataran Eufrat.[199]

---

195 Hitti, *History,* 862.

196 Yusuf, "Peradaban", 186.

197 as-Suyuti, *Tarikh,* 309.

198 Hitti, *History,* 866.

199 *Ibid.,* 867.

Sebagai timbal balik kepada khalifah, mereka memiliki kebanggaan yang luar biasa, karena namanya selalu disebutkan dalam setiap khutbah Jumat di Mesir dan Suriah, meski tidak pernah disebutkan di Mekkah. Mereka juga menerima kebanggaan untuk terukir dalam koin uang.[200] As-Suyuti tidak mencatat keberadaan khalifah ini sebagai sebuah basis legitimasi yang saling menguntungkan antara sultan dan khalifah. Ia sendiri melihat khalifah yang ada di Mesir merupakan kepanjangan dari kekhalifahan yang ada sebelumnya dan menyebutkan nama-nama sultan di dalam sebuah kekhalifahan seperti telah dikemukakan. Ia melihat bahwa khalifah memiliki tugas-tugas penting mengatur dan mempersiapkan strategi perang.[201]

D. Soulder menyimpulkan bahwa peran khalifah pasca keruntuhan Baghdad oleh tentara Mongol pada 1258 M memang sedikit bergeser bahkan tumpang-tindih dengan peran sultan. Dari perspektif yuridis, khalifah memang masih merupakan sebuah gelar kedaulatan yang resmi diwariskan dalam garis kekhalifahan tertentu. Akan tetapi, beberapa wewenang dan kekuatan politik tertentu, termasuk hak untuk menominasikan beberapa orang untuk menjadi agen pemerintahan, telah didelegasikan kepada sultan.[202] Sedangkan Hitti juga mencatat bahwa tugas khalifah ketika itu hanya sebatas pengaturan zakat, sedekah dan wakaf serta memimpin upacara penobatan sultan.[203]

Beberapa sejarawan memang menyadari bahwa setelah imperium Mamluk mengokohkan kekuasaannya di Mesir dan Syiria (1250-1517 M), mereka memperlihatkan adanya sebuah ambiguitas yang nyata terkait hal tersebut. Terkait suksesi kepemimpinan sultan, David Ayalon misalnya, mengatakan bahwa prinsip suksesi turun-temurun masih berlaku dalam beberapa periode awal kesultanan Mamluk, meskipun ia mulai melemah ketika memasuki fase *bahri* dan sepenuhnya ditinggalkan ketika kelompok *sirkasiah* (Kaukasus) berkuasa. Hal ini diperlihatkan dengan kekuasaan keluarga Qallawun dari kelompok yang bisa dikatakan membentuk sebuah

---

200 *Ibid.*

201 as-Suyuti, *Tarikh,* 310.

202 D. Soulder, "Khalifa", dalam *Encyclopedia of Islam,* vol. V, ed. Van Dozel, B. Lewis, C Pellat (Leiden: Brill, 1991), 94.

203 Hitti, *History,* 867.

suksesi turun temurun dalam kesultanan. Menurut Robert Irwin, hal tersebut jelas terlihat setelah sultan Muhammad bin Qallawun naik tahta untuk yang ketiga kalinya (1310-1341 M). Sejak itu, tidak ada lagi yang mempertanyakan hak keturunan Qallawun untuk menempati tampuk kepemimpinan sultan.[204]

Akan tetapi, beberapa sejarawan juga melihat hal tersebut sebagai sesuatu yang tidak menjadi konvensi bersama, hal ini mengingat bahwa pada dasarnya, imperium Mamluk dibangun atas sebuah prinsip yang tidak mengenal suksesi turun temurun. Atas dasar ini, Levanoni berpendapat bahwa dinamika Mamluk lebih cenderung berpijak pada asas oligarki militer daripada menerapkan aturan-aturan dinasti, karena prinsip pertama lebih cocok dengan prinsip awal Mamluk yang tidak mengenal sistem turun-temurun (*hereditary system*) dalam persoalan suksesi kepemimpinannya.[205]

Dalam menjelaskan relasi krusial dan kompleks di antara pemegang tampuk kepemimpinan Mamluk, Irwin mengatakan bahwa instabilitas politik dalam kubu kesultanan Mamluk, pada gilirannya menimbulkan ketiadaan ideologi solidaritas dalam Dinasti tersebut. Dengan demikian, untuk menjaga kekuatan faksi Mamluk, pendekatan yang serba pragmatis dalam relasi tersebut merupakan jalan satu-satunya.[206]

Hal ini jelas terlihat dalam uraian as-Suyuti. Meskipun as-Suyuti tidak mencatat tentang upaya simbolisasi khalifah, namun adanya beberapa catatan terkait dinamika hubungan antara khalifah dan sultan, merefleksikan adanya sebuah ketegangan antar keduanya. Hal ini tercermin dalam catatan as-Suyuti terkait misteri kematian al-Mustans} ir yang tidak ditemukan informasi tentang sikap sultan. Hal ini cukup menunjukkan bahwa pada dasarnya, khalifah adalah sebuah kekuasaan yang tidak diinginkan sepenuhnya.[207]

Terkait misteri kematian al-Mustansir, Hitti mensinyalir adanya unsur pembiaran yang dilakukan oleh Sultan Baybars ketika ia membiarkan

---

204 Amalia Levanoni, "The Mamluk Conception of The Sultanate", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 26, no. 3, (Agustus 1994), 34.

205 *Ibid.,* 36.

206 *Ibid.* 3.

207 as-Suyuti, *Tarikh,* 310.

sang khalifah diserang oleh tentara Tartar di perjalanan menuju Baghdad. Ketika itu, bersama Sultan Baybars, al-Mustansir sedang pergi ke Baghdad untuk pengukuhan kembali kekhalifahannya di sana.[208] Meski demikian, beberapa keterangan lain[209] juga menceritakan sebuah sumber yang mengatakan bahwa sang khalifah hilang dalam pertempuran, ia selamat dan melarikan diri.

Di sisi lain 'Abdul Qasim melihat fenomena kematian Khalifah al-Mustansir sebagai salah satu bagian dari intrik politik Sutan Baybars. Ketika tujuannya untuk memanfaatkan para Khalifah 'Abbasiyyah untuk melegitimasi kekuasaannya secara "syar'i", ia mulai sadar bahwa perlahan, kekuasaan akan beralih kepada keluarga Bani 'Abbas itu sendiri, sedangkan ia bermaksud menjadikan mereka hanya sebagai penguasa boneka untuk melegitimasi kekuasaan para sultan. Dengan merekonstruksi informasi sejarah dari al-Maqrizi, 'Abdul Qasim melihat bahwa tujuan sultan yang sebenarnya memang hendak menjebak khalifah kepada kematiannya dengan diutus untuk memerangi tentara Tatar dengan dibekali pasukan yang sedikit, sedangkan Baybars tahu betul seperti apa kekuatan Tatar.[210]

Di samping as-Suyuti menunjukkan adanya pembaiatan khalifah oleh sultan, namun fungsi kepemimpinan khalifah tetap ditunjukkan oleh as-Suyuti seperti tugas khalifah melakukan penaklukan dan menerima pernyataan kalangan Tartar yang masuk Islam. As-Suyuti melihat penempatan sultan oleh khalifah bukan sebatas penempatan dalam acara formal semata, akan tetapi khalifah juga memiliki kekuasaan untuk menunjuk sultan.

Walaupun demikian, as-Suyuti sendiri cukup memberikan ruang untuk melihat besarnya kekuasaan sultan, seperti usaha Khalifah Sulaiman bin al-Hakim melengserkan Qallawun meski gagal karena mendapatkan perlawanan. Ia juga melihat bagaimana sultan mencopot seorang khalifah. Sultan Barquq memecat al-Mutawakkil dan menaikkan Umar bin Ibrahim serta Zakariya bin Ibrahim sebagai khalifah. Kemudian Sultan Tamrig

---

208 Hitti, *History,* 867.

209 as-Suyuti, *Tarikh,* 210, 'Abd al-Rahman Ibn Hasan al-Jabarti, *'Aja'ib al-Asar fi at-Tarajim wa al-Akhbar,* juz. 1 (Kairo: Matba'ah Dar al-Kutub al-Misriyah, 1997), hlm. 30.

210 Qasim, *Asr Salatin Mamalik,* 89-90.

menahan Khalifah Yusuf bin al-Mutawakkil sampai akhir hayatnya. As-Suyuti juga mencatat ketidakmampuan khalifah dalam mencegah pembunuhan, pemberontakan, dan pergantian secara paksa para sultan oleh tentara. Keadaan ini sudah terjadi sejak Khalifah ak-Mutawakkil sampai Yusuf bin al-Mutawakkil. Khalifah dalam versi as-Suyuti ini hanya mampu menobatkan para sultan dari hasil pemberontakan dan pembunuhan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kekhalifahan di Mesir seperti yang ditulis as-Suyuti yang di dalamnya terdapat para sultan, dinamika politiknya telah dijelaskan secara gamblang oleh as-Suyuti mencakup kompetisi politik antara khalifah dan sultan, pertikaian dalam perebutan Sultan serta dinamika lainnya. Dalam hal ini, jelas bahwa as-Suyuti tidak menempatkan sejarah Mamluk dalam tema sejarah para budak, tetapi ia memasukkan dalam tema sejarah para Khalifah. Walaupun ia sendiri mengakui dalam catatan rekaman peristiwanya, kekhalifahan tidaklah berfungsi seperti semula.

D. Pragmatisme Sejarah

1. Relasi Moral dan Sejarah

Sebelum menjadi sebuah disiplin ilmiah, sejarah pada umumnya berbalut legitimasi teologis dan moralitas. Di Italia, Nicollo Machiaveli (1469-1527 M) dan Frabsesco Guicciardini, berupaya membebaskan sejarah dari ikatan teologis.[211] Upaya Machiavelli untuk membebaskan sejarah dari legitimasi magis-religius merupakan pantulan Renaissans Italia. Model legitimasi ini merupakan bentuk paling kuno yang memungkinkan penguasa menjalankan kekuasaan melampaui penilaian moral masyarakatnya. Ia tidak dilihat sebagai subyek yang bertanggung jawab atas tindakan-tindakannya, melainkan hanya wadah yang digerakkan oleh kekuatan Ilahi. Selubung gaib yang telah lama menutupi raja telah ia singkap dan wajah penguasa kembali menjadi manusia.[212]

---

211 Poespoprodjo, *Subyektivitas Dalam Historiografi,* (Bandung: Remaja Karya, 1987), 15.

212 Meski demikian, kancah politik ketika itu masih menyisakan suatu isu yang juga berhubungan dengan kajian sejarah, yakni terkait moralitas. Selain mendobrak legitimasi magis-religius, pada gilirannya, buku yang ditulis olehnya juga ikut mendobrak legitimasi moral penguasa. M. Sastraprateja dan Frans Parera, "Kata

Sejarawan berkebangsaan Inggris, Edward Hellet Carr[213] menyebutkan bahwa salah satu keunikan yang membedakan sejarah dengan ilmu-ilmu umum dan ilmu sosial lainnya adalah bahwa ia memiliki relasi yang sangat intim dengan agama dan moralitas. Relasi sejarah dengan agama berkisar pada integrasi sejarah dengan kekuatan supra-sejarah, seperti Tuhan dari rakyat terpilih, tangan Yang Maha Kuasa, atau spirit dunia dalam versi Hegel.

Dalam konteks as-Suyuti, keterkaitan narasi sejarah dengan unsur ideologi dan agama sangat terlihat. Statusnya sebagai seorang tradisionalis Sunni yang bermazhab Syafi'i menjadi determinasi utama dalam karya sejarahnya. Beberapa indikasi legitimasi teologis para penguasa melalui pencantuman beberapa ayat al-Qur'an, hadis Nabi, dan unsur supranatural. Ia kerap menisbahkan sebuah peristiwa secara transenden kepada Tuhan, misalnya ketika menjelaskan bagaimana Allah menyelamatkan beberapa 'ulama yang teguh pendirian pada masa *mihnah* 'Abbasiyyah dari cengkeraman Khalifah al-Ma'mun.[214]

Sebagaimana dicatat al-Suyuti,[215] ketika masa *mihnah*, yang secara ideologi-politik mengkontestasi pertentangan antara kelompok rasionalis Mu'tazilah dan ahli Hadis, beberapa 'ulama dipanggil ke istana dan ditanya seputar status al-Qur'an. Karena terpaksa, semua yang hadir menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Hanya empat orang yang tidak mau berkompromi dengan mazhab resmi yang dianut pemerintah. Mereka bersikukuh dengan pendapatnya, bahwa al-Qur'an bukan makhluk. Empat ulama dimaksud adalah Ahmad bin Hanbal, Sajadah, Muhammad bin Nuh, dan al-Qawariri. Pemerintah memborgol mereka dan kembali bertanya hal yang sama, akhirnya dengan terpaksa Sajadah dan al-Qawarir mengiyakan al-Qur'an sebagai makhluk, sedangkan dua yang lain bersikukuh dan dikirim ke Romawi. Ketika al-Ma'mun tahu bahwa mereka menjawab denga terpaksa, ia marah besar dan menyuruh

---

Pengantar", dalam Nicollo Machiavelli, *Sang Penguasa,* terj. C. Woekirsari (Jakarta: Gramedia, 1991), viii-x.

213 E.H. Carr, *Apa Itu Sejarah,* terj. Gatot Triwira (Depok: Komunitas Bambu 2014), 97.

214 as-Suyuti, *Tarikh,* 202.

215 *Ibid.,* 200-202.

mereka menghadap. Namun, sebelum mereka sampai ke istana, sampai kabar bahwa sang khalifah telah meninggal. Peristiwa ini dianggap as-Suyuti sebagai wujud "penyelamatan" Tuhan atas kezaliman penguasa terhadap ulama.

Beberapa instrumen "teologis" juga menjadi unsur yang menegaskan narasi sejarah. Untuk mengesahkan suksesi Abu Bakar, beberapa ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi dicantumkan oleh as-Suyuti sebagai legitimasinya. Begitu pula instrumen lain, seperti proyeksi sejarah dan penisbahan unsur-unsur supranatural yang dijelaskan pada bagian berikutnya.

Relasi sejarah dengan moralitas menuntut penjelasan yang lebih rumit. Pada abad modern, seruan Ranke untuk menghilangkan moralisasi sejarah telah menjadikan sejarah terpisah dari legitimasi moral, sebagaimana ia terpisah dari legitimasi teologis sejak Machiavelli. Menurut Carr,[216] argumentasi bahwa sejarawan harus menghindari justifikasi moral terhadap karakter dalam narasi sejarahnya sudah terlampau jelas, mengingat perbedaan yang jelas antara perspektif sejarawan dan moralis. Carr mencontohkan Raja Henry VIII. Ia bisa saja merupakan seorang suami yang buruk dan raja yang baik. Dalam pandangan sejarawan masa kini, sejauh tidak berpengaruh kepada urusan publik dan peristiwa, penilaian moral tidak perlu diperhatikan oleh sejarawan. Penilaian serupa pada Einstein atau Pasteur, tidak akan mengurangi kebesaran nama keduanya dalam konstelasi sejarah dunia. Contoh lain adalah sikap sejarawan Uni Soviet yang seharusnya tidak mempedulikan sikap Stalin yang dikatakan berlaku kejam kepada istri keduanya.

Salah satu arus moralisasi yang cukup masif dalam sejarah terjadi pada abad ke-19 M di Inggris. Apa yang ingin diketahui oleh orang Inggris adalah moralitas Napolen. Toynbee menyebut invasi Mussolini ke Ethiopia sebagai "dosa pribadi". Sir Isiah Berlin dengan lantang menyerukan, bahwa penilaian atas Charlemagne, Napoleon, Hitler, Stalin, dan Jengis Khan atas pembantaian yang mereka lakukan adalah tugas sejarawan. Dalam merespons arus pemoralan sejarah, muncul berbagai tanggapan bahwa tugas sejarah bukan untuk "menghakimi". Menurut Carr, justifikasi moral, baik bernada positif maupun negatif, menyesatkan dalam proses

---

216 Carr, *Apa Itu Sejarah,* 99-100.

historiografis.[217] Meskipun demikian, beberapa dikotomi tersebut baru menemukan signifikansinya pada masa modern.

2. Moralisasi Sejarah

Sampai di sini, ada dua domain berbeda yang terintegrasi dalam historiografi Islam klasik dan pertengahan yang notabene proto-sejarah dan dalam sejarah barat modern telah mulai terpisah: *pertama*, penjelasan sejarah *an sich*; dan *kedua,* unsur moralitas-teologis. Kedua unsur ini tercampur dalam *fashion* historiografi. Oleh karenanya, salah satu fungsi sejarah – yang saat ini telah ditinggalkan – adalah "menghakimi". Akan tetapi, narasi sejarah as-Suyuti menunjukkan sebaliknya, bahwa unsur moral-teologis terlihat menjadi nuansa yang mendominasi daripada domain politik itu sendiri. Meskipun demikian, ia dikemas dengan sebuah daya kritis konteks tradisionalis yang secara genealogis berasal dari kritisisme *jarh wa ta'dil* yang melandaskan diri kepada tolok ukur *'adalah* dan *dabt* terkait seorang periwayat.

Pada dasarnya *Tarikh al-Khulafa'* merupakan kitab yang menceritakan domain politik sebagai narasi besarnya *(caliphal story)*. Hanya saja, karena tradisi penulisan sejarah yang berkembang saat itu dan latar belakang as-Suyuti sebagai sejarawan tradisionalis, telah menjadikan domain sejarah politik tercampur dan tersubordinasi pada unsur moralitas dalam sejarah. Tak heran jika justifikasi moral teologis bertebaran dalam narasi sejarahnya.

Hal lain yang menarik adalah bahwa ia tidak memulai narasi sejarah "penguasa" Islam dari Rasulullah. Ada beberapa asumsi terkait ini. *Pertama*, ia memang secara khusus mendedikasikan karya ini untuk riwayat hidup para *khalifah,* suatu istilah yang memiliki aksen institusional yang makna leksikalnya adalah "yang datang belakangan" atau "pengganti" dari yang sebelumnya. Kata itu juga bermakna "maharaja" (*al-sultan al-a'zam*).[218] Karena itu, ia memulainya dari Abu Bakar al-Siddiq, sebagai pengganti pertama Rasulullah (*khalifat Rasulillah*) yang menandakan baiat pertama terhadap pemimpin secara aklamasi oleh para pemuka Sahabat.[219] *Kedua,*

---

217 Carr, *Apa Itu Sejarah,* 102-103.

218 Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, juz. 9, 82.

219 as-Suyuti, *Tarikh,* 56.

as-Suyuti secara sadar membedakan secara tegas antara domain politik di satu sisi dan agama di sisi lain. Namun, perhatian utama as-Suyuti lebih berkutat kepada aspek moralitas dan teologis, sehingga ia terkesan mengabaikan domain politik, sekalipun ia menyadarinya. Ia membingkai konsep Khalifah dalam konteks doktrin teologis.

Berikut beberapa contoh materi sejarah as-Suyuti yang mencerminkan integrasi dari keduanya, baik dalam aksen positif maupun negatif, yang diambil dari perwakilan masing-masing periode dari al-Khulafa ar-Rasyidun sampai Dinasti Mamluk.

a) Kasus Abu Bakar

Dalam memaparkan narasi terkait Abu Bakar, domain moralitas terlihat hampir seluruhnya mendominasi. Beberapa ayat al-Qur'an dan teks Hadis digunakan untuk membangun gagasannya terkait konstruksi sejarah yang diidealkannya, termasuk keutamaan dan pembaiatan Abu Bakar yang menurutnya sesuai dengan legitimasi beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi. Berikut contoh pemilahan struktural antara domain sejarah politik dan dimensi moral-teologis dalam eksplanasi sejarah Abu Bakar.[220]

Materi Sejarah Politik	Materi Moral-Teologis
a. Mengirim tentara Usamah yang pernah disiapkan Rasulullah untuk memerangi orang murtad dan pembangkang zakat	a. Memiliki kebaikan yang sangat banyak dan selalu melakukan hal yang terpuji
b. Pada tahun 12 H mengutus al-A'la bin al-Hadrami ke Bahrain	b. Dibaiat berdasarkan nas al-Qur'an
c. Terjadi perang Marj al-Safr	

Beberapa even politik, seperti peperangan dan pengiriman tentara, menjadi ekuivalen secara naratif dengan beberapa justifikasi moralitas al-Suyuti terhadap Abu Bakar. Hal ini berkaitan dengan suksesinya yang didukung beberapa ayat al-Qur'an, bahwa Abu Bakar dibaiat dengan al-Qur'an.[221] Ini berkaitan dengan ideologi politik Sunni yang menjadi pegangan as-Suyuti.

---

220 as-Suyuti, *Tarikh,* 17-68.

221 as-Suyuti, *Tarikh,* 56.

Baik secara eksplisit maupun implisit, narasi sejarah as-Suyuti mencerminkan narasi sejarah politik. Informasi peristiwa pada masa seorang khalifah berkuasa mencerminkan kisah politik. Domain politik banyak termuat dalam narasinya. Dalam kasus Abu Bakar, prosesi pemilihannya sebagai Khalifah di Saqifah Bani Sa'idah dan keinginan Nabi menyerahkan suksesi kepemimpinan kepada umatnya. Dengan penerapan prinsip ini, terutama didukung oleh tidak adanya otoritas tunggal sepeninggal Nabi, polarisasi dalam berbagai hal termasuk afiliasi politik sangat potensial. Pada gilirannya, ia membentuk pola mayoritas-minoritas dan pro-kontra yang terbentuk secara alamiah di kalangan para sahabat.

Narasi as-Suyuti menampilkan beberapa indikasi suara minoritas yang kontra terhadap konsensus mayoritas dalam peristiwa yang bersinggungan dengan kepentingan kolektif terutama pembaiatan seorang khalifah. Hal tersebut ditunjukkan pada tabel berikut:

No	Perihal	Sayap Minoritas dan Indikasi Kontra
1	Baiat Abu Bakar di Saqifah Bani Sa'idah	a. Pengakuan seorang Ansar yang merasa termarjinalkan oleh Muhajirin b.Kekesalan Ali dan Zubair karena tidak ikut prosesi, padahal mereka mengakui kredibilitas Abu Bakar
2	Baiat Ali	a. Keterpaksaan Talhah dan Zubair membaiat Ali karena terdesak oleh suara mayoritas
3	Baiat Utsman	a. Abu Wa'il yang mengkritisi keputusan 'Abdurrahman bin 'Auf yang lebih memilih Utsman daripada Ali
4	Kebijakan 'Utsman	b. Beberapa protes yang dilakukan beberapa sahabat, di antaranya oleh Talhah, Ali dan 'Aisyah

Beberapa contoh di atas merupakan representasi dimensi politik dalam narasi sejarah Sahabat dalam versi as-Suyuti yang diungkap secara berimbang, baik aksen positif maupun negatif. Terlihat bagaimana suatu konsensus diputuskan secara bersama sepeninggal Rasulullah mulai membuka celah bagi polarisasi mayoritas-minoritas secara alami dalam konteks afiliasi politik di kalangan umat Islam.

Meskipun demikian, harus diakui bahwa dalam lukisan sejarah as-Suyuti, penghayatan moral keempat khalifah terhadap teladan Rasulullah sangat besar melebihi yang lain. Hal ini ditunjukkan dengan sikap mereka yang tidak haus kekuasaan dan upaya menjaga keberlangsungan umat betapa pun terjadi konflik politik di antara mereka. Banyak indikasi ini dalam narasi as-Suyuti. Abu Bakar, Umar, dan Ali pernah menyatakan keengganan menjadi khalifah ketika diminta oleh sahabat lain, meskipun karena beberapa alasan, termasuk alasan keberlangsungan umat, akhirnya mereka menerima permintaan tersebut.[222] Ali berkali-kali "berlapang dada" dengan sukarela menerima baiat Abu Bakar dan Utsman.[223]

Dalam percaturan rumit inilah, seluruh materi dalam tabulasi positif-negatif narasi al-Khulafa ar-Rasyidun bisa dijelaskan. Seluruh konflik yang mewarnai perjalanan fase ini merupakan konsekuensi dan keniscayaan politis. Hal yang juga penting digarisbawahi adalah motivasi dan penghayatan religius al-Khulafa ar-Rasyidun yang harus dijelaskan secara terpisah dari domain politis.

Satu-satunya asumsi yang tersisa berdasarkan apa yang dilukiskan as-Suyuti di atas adalah domain politik yang berasal dari pihak eksternal keempat khalifah sebagai akibat polarisasi. Meskipun demikian, hal yang tak boleh dilupakan adalah bahwa baik keempat al-Khulafa ar-Rasyidun dan pihak eksternal tersebut, seluruhnya menyandang gelar "sahabat", yang dalam konstruksi as-Suyuti, seluruhnya bersifat adil dengan ijtihad mereka masing-masing yang sama-sama dalam kebenaran *(musib)*. Dalam pertautan kompleks ini, cukup dikatakan bahwa gerak sejarah masa al-Khulafa ar-Rasyidun didasari oleh kekuatan agama dan politik.

b) Kasus 'Abdul Malik bin Marwan

Dinasti Umayyah membuka lembaran baru dalam peta politik Islam dengan mengawali sebuah sistem dinasti. Dalam periodisasi Hodgson,[224] dinasti sebagai sebuah struktur politik yang seutuhnya berdiri tegak, sebenarnya baru dimulai sekitar tahun 692 M. Ketika itu, negara khalifah merupakan suatu kekaisaran berbasis agraris yang berdiri dengan baik.

---

222 as-Suyuti, *Tarikh,* 85.

223 *Ibid.,* 87.

224 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 3.

Ia menyebutnya kekhalifahan tinggi *(high chalipate)* yang dibedakan dari kekhalifahan primitif sejak Abu Bakar sampai Mu'awiyah. Ia berlangsung sampai tahun 945 M. Setelah masa ini, kekhalifahan kadang hanya sebuah bentuk yang memiliki penguasa boneka (*figurehead*) atau sebuah kekuatan lokal dengan prestis khusus yang mengklaim kekhalifahan. Periode antara 692-945 M disebut oleh Hodgson sebagai periode kemakmuran besar.

Salah satu figur periode kemakmuran besar ini adalah Khalifah 'Abdul Malik bin Marwan. Dalam narasi as-Suyuti, dipaparkan beberapa pencapaian politik khalifah lengkap dengan citra negatif dalam konteks moral-teologis. Berikut contoh materi sejarah politik yang dikontraskan dengan materi moralitas dalam kasus 'Abdul Malik bin Marwan sebagai khalifah Bani Umayyah kelima.[225]

Materi Sejarah Politik	Materi Moral-Teologis
a. Menobatkan al-Hajjaj sebagai gubernur pada tahun 35 H	a. Khalifah yang kikir
b. Menaklukkan benteng *Harqalah* tahun 37 H	b. Membunuh putra mahkota
c. Terjadi penyakit *ta'un* pada tahun 86 H	c. Selalu menyandang pedang ketika memutuskan perkara
	d. Ahli ibadah terkenal sebelum menjadi khalifah
	e. Memiliki bacaan yang baik dalam kitab Allah

Dalam narasinya, kedua aspek tersebut dengan beberapa contohnya terintegrasi dalam narasi yang sama. Pada kasus di atas terlihat bagaimana sudut pandang teologis dijadikan justifikasi terhadap kriteria seorang Khalifah. Bacaan yang baik dalam al-Qur'an dan ahli ibadah merupakan label teologis yang dipakai as-Suyuti ketika menjelaskan Khalifah 'Abdul Malik bin Marwan.

Hal yang harus diperhatikan adalah bahwa memasuki masa Dinasti, sebuah absolutisme kekuasaan mulai berlaku. Dalam pertentangan ini, beberapa peristiwa sejarah yang menceritakan keputusan seorang khalifah yang menggunakan legitimasi agama atau merusaknya demi kepentingan sebuah kerajaan, menemukan momentumnya. Dalam pencarian sebuah

225 as-Suyuti, *Tarikh,* 137-144.

absolutisme kekuasaan, semua batas pada dasarnya tidak lagi bermakna, termasuk batas agama. Oleh karenanya, pendekatan yang serba pragmatis dan menghalalkan segala cara merupakan bagian yang integral dari upaya strategis dalam mewujudkan hal tersebut.

Hal ini banyak disinggung oleh as-Suyuti. Misalnya, Yazid bin Mu'awiyah yang mendapatkan "laknat" dari as-Suyuti[226] dan Abdul Malik bin Marwan dari Bani Umayyah. Pembantaian di Karbala dan serangan Yazid ke Madinah untuk menumpas pemberontakan Abdullah bin Zubair dilukiskan sebagai Upaya menegaskan kekuasaan. Dalam hal ini, sesuatu yang dianggap "menyimpang" dari ajaran Islam menjadi sekrup kecil dari tindakan politik pragmatis sang khalifah bagi kepentingan politiknya.[227] Perilaku tersebut dimulai sejak Khalifah Abdul Malik bin Marwan, sebagai khalifah pertama yang mengingkari janji, menghambat menyerukan kebaikan (*amr ma'ruf*) dan khalifah pertama yang melakukan pengkhianatan dengan membunuh 'Amr bin Sa'id, putra mahkota Marwan bin Hakam. [228] Berikut justifikasi negatif as-Suyuti:

> **"**Aku katakan; seandainya tidak ada kejahatan lain yang dilakukan oleh 'Abdul Malik selain al-Hajjaj dan pengangkatannya sebagai gubernur dan pemimpin untuk kaum muslimin dan sahabat Rasulullah dengan cara menghinakan mereka, memukul serta mengejek dan memenjarakan mereka – ia telah membunuh sahabat dan pembesar tabi'in yang memiliki keutamaan dan telah memberi tanda di leher Anas dan sahabat lainnya dengan tujuan menghinakan mereka – **maka itu sudah cukup baginya untuk tidak mendapatkan rahmat dan pengampunan dari Allah.**"[229]

Kekejaman Gubernur al-Hajjaj yang membantai para tokoh agama menimbulkan trauma bagi as-Suyuti, sehingga menambah citra negatif Khalifah 'Abdul Malik bin Marwan yang mempercayakan kekuasaan kepadanya. Di mata as-Suyuti, khalifah ini sangat menyimpang dari koridor moralitas dan teologis, sehingga ia menuliskan ungkapan di atas.

---

226 as-Suyuti, *Tarikh,* 132.

227 *Ibid.,* 132-133.

228 *Ibid.,* 140.

229 as-Suyuti, *Tarikh,* 141.

c) Kasus al-Ma'mun

Pada masa 'Abbasiyah, wilayah kekuasaan menjadi "internasional", tidak hanya mencakup dunia dan orang Arab, tetapi juga para *mawali,* termasuk orang Turki, Persia, dan yang lain. Ia berbanding lurus dengan polemik politik yang mengitari perebutan kekuasaan para khalifahnya.

Selain polemik perebutan kekuasaan antar khalifah, hal yang juga merupakan kelaziman sejarah dinasti ialah polemik yang menyertai kejatuhan dan pergantian dinasti. Atha Mudzhar[230] menyebutkan adanya gerakan pembersihan terhadap sisa-sisa Bani Umayyah di seluruh negeri. Beberapa pasukan khusus dikirim untuk tujuan ini. Di antaranya pasukan Daud Ali ke Mekkah dan Madinah, pasukan Sulaiman bin Ali ke Basrah, dan pasukan as-Saffah ke Hirah. Berbarengan dengan itu, as-Saffah juga mengadakan konsolidasi ke dalam negeri. Ia ingat betul bahwa orang pertama yang menghalangi pengangkatannya sebagai khalifah adalah wazirnya sendiri, Abu Salama, yang mencari alternatif dengan mengadakan kontak kepada Ahul Bait di Hijaz. Abu Muslim yang selalu membawakan aspirasi masyarakat Khurasan juga merasa bahwa Abu Salmah adalah saingan utamanya. Ketika kedua sentimen politik bertemu, al-Saffah pada 750 M memerintahkan Abu Salama dihukum mati.

Dalam hal ini, pendekatan normatif juga berlaku, bahwa pemikiran keagamaan kadang digunakan untuk mendukung otoritas penguasa. Hal inilah yang direkam oleh as-Suyuti,[231] ketika melansir perkataan as-Saffah dalam melegitimasi kekuasaannya dengan menyebut kekhalifahan Bani Umayyah sebagai pemerintahan yang sekuler, zalim, dan tiran dengan tujuan menarik simpati kaum agamawan.

Pergumulan antara doktrin keagamaan dan kepentingan politik diperlihatkan oleh Khalifah al-Ma'mun, yang dikenal memiliki kecenderungan Mu'tazilah dan Syi'ah. Hal itu membuat as-Suyuti melebarkan eksplanasinya pada hal tersebut. Lihat tabel berikut:[232]

---

230 Atha Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 119.

231 as-Suyuti, *Tarikh,* 165-166.

232 as-Suyuti, *Tarikh,* 198-215.

Materi Sejarah Politik	Materi Moral-Teologis
a. Pada tahun 215 H berangkat untuk menaklukkan Romawi dan berhasil membuka benteng Qurrah dan Majidah b. Mengimpor buku-buku filsafat Yunani dari pulau Cyprus	a. Memiliki perangai yang baik, cerdik, berwibawa, dan berani b. Telah membunuh saudaranya sendiri c. Berkeyakinan bahwa al-Qur'an adalah makhluk d. Memiliki kecenderungan kepada mazhab Syi'ah

Afiliasi al-Ma'mun terhadap Mu'tazilah pada gilirannya berimplikasi kepada peristiwa *mihnah*. Dalam hal ini, hal tersebut merupakan salah satu fokus terbesar al-Suyuti ketika menjelaskan Khalifah al-Ma'mun. Ia menyayangkan sikap al-Ma'mun yang menindas para ulama yang tidak sepaham dengan mazhab Mu'tazilah yang saat itu dianut oleh kerajaan.[233] Hal itu menjadi anti-tesis antagonistik bagi al-Suyuti, baik secara moral-teologis, maupun secara kebijakan politik.

Bagi as-Suyuti, kecenderungan teologis sang Khalifah menjadi problematis. Meskipun afiliasi al-Ma'mun kepada kedua mazhab tersebut bisa dilihat sebagai salah satu peristiwa politik, tetapi bagi al-Suyuti, persoalan itu diresepsi dalam konteks teologis, sehingga keyakinan al-Ma'mun bahwa "al-Qur'an adalah makhluk" yang menjadi ciri khas akidah Mu'tazilah, merupakan suatu yang sangat disayangkan oleh as-Suyuti.[234]

d) Kasus al-Hakim Bi Amrillah

Narasi as-Suyuti mengenai sejarah Mamluk penuh dengan tragedi, seperti saling membunuh dalam perebutan tampuk kepemimpinan. Dalam menjelaskan relasi pemegang tampuk kepemimpinan Mamluk, Robert Irwin mengatakan bahwa instabilitas politik dalam kubu Kesultanan Mamluk menimbulkan hilangnya ideologi solidaritas dalam dinasti tersebut. Dengan demikian, untuk menjaga kekuatan faksi Mamluk, pendekatan yang serba pragmatis dalam relasi tersebut merupakan jalan satu-satunya.[235] Konsekuensi absolutisme kekuasaan ditunjukkan dengan

233 *Ibid*., 199-202.

234 as-Suyuti, *Tarikh,* 198.

235 Amalia Levanoni, "The Mamluk", 36.

menghalalkan segala cara, termasuk pengkhianatan dan pembunuhan, dalam mencapai kekuasaan.

Dalam catatan as-Suyuti, salah satu masa keemasan Bani 'Abbas di Mesir tercapai pada masa Khalifah al-Hakim bi Amrillah yang dapat dipadankan dengan Khalifah Umar II yang menjadi simbol restorasi kewibawaan Bani Umayyah setelah tercemar oleh perilaku bejat para khalifahnya. Khalifah al-Hakim dicitrakan sebagai seorang yang asketis yang mengembalikan wibawa Bani 'Abbas di Mesir.[236] Berikut contoh aspek moral dan politik yang terintegrasi dalam narasi Khalifah al-Hakim[237]

Materi Sejarah Politik	Materi Moral-Teologis
a. Pencopotan dan pengasingan sultan al-Mansur b. Terbunuhnya Sultan al-Kamil pada tahun 747 H c. Terjadi wabah penyakit *ta'un* pada tahun 750 H	a. Mampu memendam dendam b. Pewaris ilmu Rasulullah c. Mengerjakan segala hal yang terpuji d. Mengembalikan nama baik Bani 'Abbas e. Selalu beristigfar ketika melakukan kelalaian

Tabel di atas menunjukkan bahwa horizon moral-teologis masih berfungsi dalam historiografi as-Suyuti. Pencapaian politik seorang khalifah di mata as-Suyuti tidak bisa dipisahkan dari refleksi moral dan teologis. Meskipun prestasi khalifah al-Ma'mun dalam menaklukkan benteng Qurrah dan Majidah masuk dalam catatannya, akan tetapi porsi yang mendominasi catatannya berkisar pada kasus teologis al-Ma'mun (Mu'tazilah) dan kebijakan yang tidak menguntungkan kecenderungan religius yang dianut as-Suyuti sebagai seorang Sunni. Terkait pencapaian intelektual pada masa al-Ma'mun, as-Suyuti hanya melansir catatan impor buku Yunani yang dilakukannya dari Pulau Cyprus.[238] Narasi tentang lembaga intelektual abad pertengahan paling fenomenal, Baitul Hikmah, absen dari uraiannya.

---

236 as-Suyuti, *Tarikh,* 318.

237 *Ibid.,* 318-320.

238 *Ibid.,* 212.

Hal yang sama ditunjukkan oleh beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi teologis dalam pembaiatan Abu Bakar sebagai khalifah. Dalam konteks inilah narasi as-Suyuti yang tampaknya kontradiksi, karena membawa moral-teologis dalam menjelaskan sejarah, bisa dijelaskan. Misalnya, Khalifah 'Abdul Malik bin Marwan, di samping terlibat polemik politik karena telah membunuh putra mahkota, ia merupakan seorang yang bagus bacaan Qur'an-nya, sampai narasi tentang khalifah Utsman yang telah banyak melakukan penaklukan wilayah dan bahkan diakui beberapa keutamaannya oleh beberapa hadis Nabi, pada akhirnya harus terseret dalam polemik politik yang mengenaskan di akhir kehidupannya.

Di sisi lain, latar as-Suyuti sebagai penulis yang sangat prolifik dalam berbagai macam *genre,* memiliki faktor determinan terhadap narasi sejarahnya yang berbalut moralitas. *Tarikh al-Khulafa'* tidak terlahir dari seorang yang cenderung menekuni bidang sejarah. As-Suyuti memiliki latar, minat, dan kapasitas yang berbeda dengan Ibn Khaldun terkait historiografi. Hal ini berkaitan dengan latar intelektual as-Suyuti di lingkaran tradisionalis yang menekuni ilmu transmisional *(al-'ulum an-naqliyyah)*.

Dalam hal ini, terdapat beberapa perbedaan antara narasi sejarah as-Suyuti yang dikemas secara kritis dalam konteks tradisionalis dengan narasi sejarawan lain dengan latar berbeda, baik yang muncul sebelum atau semasa dengannya, seperti karya at-Tabari, Ibn al-Asir, Ibnu Khaldun, dan kitab sejarah lain. Salah satu hal yang mencolok adalah materi sejarah as-Suyuti yang memuat sebuah justifikasi yang terkesan menghakimi, baik dalam aksen positif atau negatif. Hal ini bisa terjadi karena perbedaan latar epistemologis masing-masing. Dalam kasus as-Suyuti, polarisasi positif-negatif mudah terlihat dari justifikasi tersebut, sedangkan dalam narasi sejarah lain yang cenderung terbebas dari hal semacam itu, tolok ukurnya hanya bisa dilacak lewat telaah atas narasi sejarahnya.

Berikut beberapa ungkapan as-Suyuti yang menunjukkan justifikasi positif dan negatif dalam narasi sejarahnya.

No	Subyek	Indikator
1	Dinasti Fatimiyyah/'Ubaidiyyah	"Dinasti Kotor"
2	Yazid bin Mu'awiyah	"Semoga Allah melaknat pembunuh Husain dan juga kepada Ziyad dan Yazid" "Allah tidak akan memberkati umurnya"
3	'Abdul Malik bin Marwan	"Tidak akan mendapat rahmat dan ampunan dari Allah"
4	'Umar bin 'Abdul Aziz	"Khalifah yang saleh"
5	Al-Muhtadi Billah	"Khalifah yang saleh"
6	Al-Hakim (salah satu penguasa Bani 'Ubaid)	"semoga Allah melaknatnya"
7	Wazir al-'Alqami	"semoga Allah melaknatnya" "Tidak akan mendapat rahmat dan ampunan dari Allah
8	Gubernur al-Hajjaj	"semoga Allah melaknatnya"
9	Al-Mustarsyid	"Semoga Allah merahmatinya"
10	Az-Zahir bi Amrillah	"Semoga Allah merahmatinya"

Berbagai "penghakiman" dalam tabel di atas menunjukkan implikasi lebih jauh dari tradisi *jarh wa ta'dil* yang menjustifikasi personalitas. Seluruh klaim di atas harus dipahami dari status as-Suyuti sebagai tradisionalis Sunni. Sikap ini mengarah pada idealisasi sejarah. Dengan penghakiman ini, as-Suyuti memaparkan sejarah yang ideal menurut versinya, atau yang disebut pragmatisme sejarah.

3. Pragmatisme Sejarah

Aspek moralitas – dan pada gilirannya teologis – mencerminkan pragmatisme sejarah dalam konstruksi sejarah as-Suyuti. Dalam hal ini, Poespoprodjo menegaskan bahwa pragmatisme sejarah merupakan kecenderungan sejarawan dalam mempelajari zaman lampau dalam rangka menemukan sebuah ilham atau inspirasi untuk hari depan. Dalam konteks sejarah, hal tersebut secara *per se* tidak salah, karena pada dasarnya ia tidak berpretensi untuk memalsukan sejarah. Kecenderungan ini biasa ditemui pada karya sejarawan. Meskipun karya mereka pantas memiliki penilaian tersendiri, karya tersebut bukan hanya bertujuan menyelidiki masa lalu, tetapi juga memberikan teladan-teladan dengan *de facto* dan lebih menekankan gaya sastra daripada menyampaikan fakta

sejarah.[239]

Hal ini berarti bahwa selain unsur pengungkapan fakta sejarah, motif sejarawan juga membawa pembaca sejarah kepada gagasan tertentu yang dianggap sebagai sejarah ideal. Tolok ukur ideal ditentukan oleh berbagai determinasi. Dalam kasus al-Suyuti, sikapnya yang enggan mengakui keabsahan kekhalifahan Bani Fatimiyyah merefleksikan hal itu. Sejak awal, as-Suyuti telah membangun opini tentang mana kekhalifahan yang sah dan yang termasuk pemberontak.[240] Dengan latar semacam itu, narasi sejarah yang disajikan oleh al-Suyuti mengeliminasi atau setidaknya mereduksi kedua kekhalifahan tersebut.

Justifikasi moral yang hampir ditemui pada setiap uraian as-Suyuti terhadap seorang khalifah juga mencerminkan hal ini. Sebelum menulis sejarah para khalifah, ia terlebih dahulu telah memiliki tolok ukur terkait sosok khalifah yang "ideal"[241] menurutnya. Pada gilirannya, ia akan berimplikasi kepada uraian sejarahnya tentang khalifah yang lebih menekankan justifikasi moralitas dan teologis.

Meskipun demikian, harus diakui bahwa pragmatisme memiliki risiko dalam konteks akurasi sejarah. Menurut Poespoprodjo, minat semacam itu menyebabkan sejarawan menyimpang dari kebenaran obyektif. Pragmatisme pada dasarnya hanya mengejar *pragmatical cash value,* akan memandang akurasi sejarah, dalam arti sesuatu yang "sesuai dengan kenyataan", bukan sebagai hal yang menjadi tujuan utama. Ia tidak melihat apakah yang terjadi sebenarnya, lebih-lebih tentang zaman yang bukan zamannya.[242]

Tuntutan kepentingan praktis dalam beberapa tingkatan terkadang dirasakan begitu mutlak. Hal itu berimplikasi pada pengabaian bukti obyektif sejarah dan tuntutan metodologis ilmu yang dapat dipertanggungjawabkan.[243] Dalam konteks as-Suyuti, tuntutan itu dideterminasi oleh tolok ukur moral dan teologis. Narasi sejarah yang

---

239 Poespoprodjo, *Subyektivitas,* 12.

240 as-Suyuti, *Tarikh,* 6.

241 as-Suyuti, *Husn al-Muhadarah,* juz. 2, 123.

242 Poespoprodjo, *Subyektivitas,* 12.

243 *Ibid.,* 12.

disajikan dikendalikan oleh patronase moralitas dan warna teologis. Sikapnya yang keras mengecam sikap Yazid bin Mu'awiyah atas landasan pembunuhan Hussein[244] dan al-Ma'mun atas dasar afiliasi teologi Mu'tazilahnya[245] merupakan percikan dari pragmatisme sejarah as-Suyuti dalam kitab *Tarikh al-Khulafa'* yang dideterminasi oleh kepentingan menjunjung tinggi moralitas dan teologis. Dalam tingkat tertentu, ia tak segan mengeliminasi narasi Kekhalifahan Bani Fatimiyyah dan Ayyubiyyah atas dasar pragmatisme "moralitas" dan "teologis" dalam konstruksi sejarah.

244 as-Suyuti, *Tarikh,* 167.

245 as-Suyuti, *Tarikh,* 243.

BAB V
SEJARAH YANG DITEMU-CIPTAKAN

A. Konsep Sejarah

Sejarah dalam pandangan Bernard Lewis[1] terdiri atas tiga kategori yaitu: sejarah yang diingat *(remembered history)*, sejarah yang ditemukan (*recovered history*), dan sejarah yang ditemu-ciptakan (*invented history*). Sejarah yang *pertama* lebih banyak berkisar pada pernyataan tentang masa lalu. Ia disusun berdasarkan koleksi pribadi yang diklaim berasal dari generasi masa lalu hingga tradisi-tradisi yang masih hidup. Ia terlihat dalam manuskrip-manuskrip, karya sastra klasik, serta historiografi warisan masa lalu. Sejarah seperti ini dapat digambarkan sebagai memori kolektif suatu komunitas atau bangsa atau entitas lainnya. Apa yang dipilih untuk diingat, baik melalui kerja para pemimpin, penguasa, penyair, maupun tukang kisah, adalah yang dianggap bermakna sebagai realitas maupun simbol. Sejarah yang *kedua* adalah sejarah peristiwa dan gerakan, tokoh dan gagasan, yang dalam batas tertentu telah dilupakan dan dengan alasan tertentu ditolak oleh memori kolektif suatu komunitas. Kemudian, setelah jangka waktu yang panjang atau pendek, ia ditemukan kembali oleh para ahli melalui pengkajian atas catatan historiografis, eskavasi arkeologis kota-kota yang hilang dan terkubur, penafsiran dan penguraian teks dan bahasa yang terlupakan dan rekonstruksi masa lampau yang dilupakan. Sejarah yang *ketiga* ditulis dengan suatu tujuan, lebih tepatnya tujuan baru, yang berbeda dari tujuan-tujuan sebelumnya. Ia merupakan sejarah yang digali dan ditafsirkan dari kedua jenis sejarah di atas jika memungkinkan dan direkayasa jika tidak.

Narasi sejarah as-Suyuti mewakili kategori ketiga. Hal ini sesuai dengan salah satu karakteristik sejarah ini, bahwa penemu-ciptaan sejarah tidak ada kaitannya dengan penemuan data-data historis baru. Ia

1 Bernard Lewis, *Sejarah: Diingat, Ditemukan, Ditemu-Ciptakan,* terj. Bambang A. Widyanto (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2009).

merupakan praktik klasik untuk menarik mundur ke masa lampau yang jauh dengan tujuan-tujuan tertentu. Dalam hal ini, ideologisasi yang dilakukan oleh sejarawan berperan dalam "penciptaan" sejarah tersebut.

Dalam kasus as-Suyuti, hal itu tercermin dalam historiografinya yang bernuansa ensiklopedis dan disadur dari beberapa buku sejarah sebelumnya yang dianggap otoritatif dengan seleksi yang didasarkan kepada kapasitasnya sebagai seorang muslim Sunni dan segala atribut yang dimilikinya. Selain saduran data sejarah, terdapat pula penciptaan sejarah yang menggunakan beberapa ayat al-Qur'an untuk melegitimasi gagasan sejarah tertentu. Terlihat bagaimana suatu ayat ditafsirkan dengan pola *eisegesis* dalam rangka menggagas sebuah ideologisasi sejarah yang pada gilirannya menjadi sebuah upaya untuk menemu-ciptakan sejarah.

Narasi sejarah as-Suyuti merupakan representasi "proto-sejarah" yang memuat beberapa fitur adanya ideologisasi. Bernard Lewis[2] melihat dimensi ideologis sebagai salah satu domain utama dalam sejarah, di samping domain metodologis. Secara ideologis, sejarah didasarkan pada fungsi dan tujuan sejarawan terkait karya sejarah itu. Sedangkan secara metodologis, ia didasarkan kepada jenis sumber dan cara pengolahannya.

B. Idelogisasi Sejarah

Dalam posisinya sebagai sejarawan tradisionalis, as-Suyuti menulis sejarah yang ideal menurut perspektifnya atau ideologisasi sejarah. Pada gilirannya di dalam hal itu terdapat "penciptaan sejarah" yang melibatkan beberapa instrumen tertentu. Justifikasi moral dan teologis yang disebabkan oleh pragmatisme sejarah merupakan hasil dari ideologisasi. Bagian ini menjelaskan beberapa instrumen dan karakteristik utama historiografi as-Suyuti.

1. Legitimasi Ayat al-Qur'an

Salah satu fitur ideologisasi sejarah dalam narasi sejarah as-Suyuti ialah penggunaan ayat-ayat al-Qur'an. Dalam hal ini, terlebih dahulu dibedakan antara ayat al-Qur'an sebagai materi sejarah dan ayat al-Qur'an sebagai legitimasi informasi sejarah. Sekalipun memiliki nilai transenden, al-Qur'an merupakan kitab yang menyejarah dan membawa kesinambungan gerak sejarah.

---

2 Lewis, *Sejarah,* 10.

Al-Qur'an menceritakan sketsa sejarah Arab pra-Islam (*QS. al-Fajr: 6-8, QS. asy-Syu'ara: 123-130,* dan ayat lainnya), sejarah umat Yahudi (*QS. al-Baqarah: 40-44* dan ayat lainnya), sejarah Kristen (*QS al-Baqarah: 33, Ali 'Imran: 124* dan ayat lainnya),[3] dan peristiwa lain. Aspek gerak sejarah dalam al-Qur'an ditandai dengan proses perubahan yang dibicarakan al-Qur'an dan dilaksanakan oleh Nabi dan para sahabat. Baqir Sadr menyatakan bahwa secara filosofis, al-Qur'an memiliki sebuah hukum dan norma sejarahnya sendiri yang didasarkan kepada ayat-ayatnya.[4]

Mengingat statusnya sebagai teks suci umat Islam, al-Qur'an menjadi suatu sumber paling otoritatif dalam setiap persoalan yang dihadapi mereka. Sebagaimana ditegaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, teks al-Qur'an dan Hadis merupakan basis dan titik berangkat pertama bagi "semua domain" yang ada dalam Islam. Kedua sumber ini memiliki peran ganda, yaitu memunculkan "kreasi" dan "kultivasi" dalam ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh umat Islam.[5] Kreasi dan kultivasi yang dibentuk oleh teks al-Qur'an juga terbentuk dalam historiografi Islam.

Hal semacam ini telah ditemukan sejak historiografi Islam awal. Materi sejarah dalam *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk* karya at-Tabari memuat beberapa ayat al-Qur'an berikut tafsirnya, di samping beberapa entitas material lainnya yang mencakup materi biblikal (*Rabbinic* dan *Midrash*), sumber-sumber Kristiani, mitologi Iran berikut meditasi sarjana Arab klasik terhadapnya, dan folklore Arab kuno. Sinkronisasi dari seluruh entitas ini merupakan karakteristik utama dari sebuah "proto-sejarah."[6]

Kecenderungan tersebut masih dirasakan dalam narasi sejarah as-Suyuti yang juga menjadikan beberapa teks al-Qur'an sebagai entitas materialnya. Di satu sisi, hal ini dimaksudkan untuk mendukung gagasan

---

3 Lihat Mazheruddin Siddiqi, *Konsep al-Qur'an Tentang Sejarah,* terj. Nur Rachmi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 63-156.

4 Menurut S}adr, terdapat tiga kaidah dasar dalam al-Qur'an yang menurunkan norma-norma sejarah; (1) universalitas dan keniscayaan norma sejarah, (2) sakralitas atau sisi divinitas norma sejarah, dan (3) kebebasan kehendak dan pilihan manusia. Lihat Muhammad Baqir Sadr, *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah Dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: RausyanFikr, 2008), 112.

5 Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (World of Islam Festival Publishing Company Ltd. 1976), 5.

6 Boaz Shoshan, *The Poetics of Islamic Historiography* (Leiden: Brill, 2004), xxvii-xxix.

sejarah tertentu. Di sisi lain, fenomena ini memperlihatkan bagaimana peran al-Qur'an dalam wacana keislaman. Berikut ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan oleh as-Suyuti terkait sejarah al-Khulafa ar-Rasyidun.

No	Khalifah	Ayat al-Qur'an	Keterangan
1	Abu Bakar	*QS. at-Taubah: 40*	Abu Bakar menemani Rasulullah ketika di dalam gua
		QS. al-Lail: 4	Perbedaan usaha Abu Bakar, Umayyah dan Ubay
		QS. al-Lail: 5	Turun berkenaan dengan Abu Bakar
		QS. al-Lail: 17	Turun berkenaan dengan Abu Bakar ketika ia membebaskan tujuh budak
		QS. al-Lail: 19	Turun berkenaan dengan Abu Bakar
		QS. az-Zumar: 33	Nabi sebagai pembawa kebenaran dan Abu Bakar sebagai orang yang membenarkannya
		QS. Ali 'Imran: 159	Turun mengenai Abu Bakar dan Umar
		QS. ar-Rahman: 46	Turun mengenai Abu Bakar
		QS. at-Tahrim: 4	Turun mengenai Abu Bakar sebagai bagian dari orang mukmin yang baik
		QS. al-Ahzab: 43, 56	Turun mengenai Abu Bakar yang menyatakan kesetiaan terhadap Rasulullah
		QS. al-Hijr: 47	Allah melenyapkan semua rasa dendam di hati beberapa sahabat Abu Bakar, Umar dan 'Ali
		QS. al-Ahqaf: 15-16	Turun mengenai Abu Bakar
		QS. al-Maidah: 54	Legitimasi kekhalifahan Abu Bakar I

		QS. al-Fath: 16	Legitimasi kekhalifahan Abu Bakar II
		QS. an-Nur: 55	Legitimasi kekhalifahan Abu Bakar III
		QS. al-Hasyr: 8	Legitimasi kekhalifahan Abu Bakar IV
		QS. an-Nisa: 66	Diturunkan bersamaan dengan pernyataan kesetiaan Abu Bakar kepada Nabi, meskipun harus membunuh dirinya sendiri
		QS. al-Fajr: 27	Ayat yang menurut Nabi, akan dibacakan Malaikat saat kematian Abu Bakar
		QS. at-Taubah: 128	Tulisan ayat yang dihimpun oleh Abu Bakar yang ia dapatkan hanya dari Khuzaimah bin Sabit
		QS. Qaf: 19	Ayat yang diminta Abu Bakar untuk dibacakan ketika ia sakit keras
2	Umar	*QS. al-Anfal: 64*	Turun berkenaan dengan kegelisahan kaum Quraisy karena Umar masuk Islam
		QS. al-Baqarah: 125, QS. al-Mu'minun: 12, QS. al-Mu'minun: 14, QS. at-Taubah: 84, QS. al-Baqarah: 219, QS.an-Nisa: 43, al-Munafiqun: 6, QS. al-Anfal: 5, an-Nur: 16, al-Baqarah: 187, QS. al-Baqarah: 97, al-Nisa: 65, al-Waqi'ah: 39-40,	Seluruhnya Berkaitan dengan *muwafaqat*, perkataan dan pendapat Umar yang langsung direspon oleh Allah melalui suatu ayat
3	'Ali bin Abi Talib	*QS. Ali 'Imran: 61*	Berkaitan dengan 'Ali, Fatimah dan Hussein yang disebut Nabi sebagai keluarganya

Beberapa ayat al-Qur'an yang dikutip as-Suyuti, ketika menjelaskan sejarah al-Khulafa ar-Rasyidun, merupakan cerminan dari instrumen

dalam menegaskan ideologi sejarah. Nama Abu Bakar, misalnya, jelas tidak disebutkan secara eksplisit oleh beberapa ayat yang diklaim telah diturunkan sehubungan dengannya. Ide bahwa ayat-ayat di atas berkaitan dengan Abu Bakar didasarkan kepada beberapa riwayat tafsir atau *asbab an-nuzul* suatu ayat, yang pada gilirannya juga tidak terlepas dari fenomena ideologisasi.

As-Suyuti menggunakan materi tafsir tertentu untuk menegaskan keutamaan Abu Bakar. Hal ini terlihat dalam tafsir *QS. at-Taubah: 40,* terkait "teman" Rasulullah (*sahibihi*) ketika berada di gua. As-Suyuti, sebagaimana juga dikonfirmasi dalam karya lainnya terkait al-Qur'an, *ad-Durr al-Mansur*[7] dan *Tafsir al-Jalalain,*[8] mengikuti narasi sejarah mayoritas yang mengkonfirmasi Abu Bakar sebagai orang yang menemani Rasulullah saat di gua. Hal ini tercantum dalam mayoritas kitab tafsir yang representatif dari kelompok Sunni, bahkan Mu'tazilah dan Syi'ah.

Beberapa tafsir karya Ulama Sunni seperti *at-Tabari,*[9] *al-Baidawi,*[10] *al-Bagawi*[11] dan *Ibn Kasir*[12] mencantumkan nama Abu Bakar ketika menafsirkan "teman Rasulullah" (*sahibihi*). Hal yang sama juga ditemukan dalam kitab tafsir yang bercorak Mu'tazilah seperti *al-Kasyyaf.*[13]

Penjelasan yang sedikit berbeda dan cenderung bermuatan ideologis ditemukan dalam beberapa tafsir Syi'ah, seperti tafsir *al-Qummi*[14] yang

---

7 Jalaluddin as-Suyuti, *ad-Durr al-Mansur fi at-Tafsir bi al-Ma'sur,* juz.7 (Kairo: Markaz al-Hijr li al-Buhus wa ad-Dirasat al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2003), 375-382.

8 Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir al-Jalalain* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013), 129.

9 Ibn Jarir at-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an,* juz. 14 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 257.

10 Syaikh Zadah, *Hasyiyah Syaikh Zadah 'ala Tafsir Qadi al-Baidawi,* juz. 2 (Istanbul: Maktabah al-Haqiqah, 1998), 433.

11 Abu Muhammad Husain al-Bagawi, *Tafsir al-Bagawi,* juz. 4 (Dar Tayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1997), 49.

12 Abu al-Fida Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* juz. 4 (Dar Tayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1999), 155.

13 Abu al-Qasim az-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasyyaf,* juz. 2 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 140 H.), 272.

14 Abu al-Hasan al-Qummi, *Tafsir al-Qummi,* juz. 1 (Qum: Mu'assasat Dar al-Kitab, 1404 H.), 290.

tidak tegas menyebutkan nama Abu Bakar sebagai teman Rasulullah di gua. Al-Qummi hanya mengatakan si "fulan" (anonim) yang menemani Rasulullah. Selain itu, nuansa ideologis juga sangat kental dalam tafsir al-Qummi dengan menambahkan materi terkait bahtera Ja'far al-Sadiq (*safinatu Ja'far*) ketika menafsirkan ayat tersebut.

Al-'Ayyasyi[15] enggan berkomentar terkait siapa identitas teman Rasulullah tersebut. Tafsir Syi'ah yang lain, seperti *Majma' al-Bayan*[16] karya al-Tabrasi, secara eksplisit menyebut nama Abu Bakar sebagai teman Rasul ketika di gua. Al-Tabatabai juga mengkonfirmasi hal yang sama dan menegaskan bahwa informasi tersebut didasarkan kepada sebuah transmisi yang pasti (*al-naql al-qat'i*).[17]

Hal ini cukup membuktikan bahwa fakta sejarah terkait Abu Bakar yang menemani Rasulullah di gua Sur ketika dalam pengejaran kelompok kafir Quraisy, merupakan sebuah materi yang diamini oleh mayoritas penafsir al-Qur'an. Materi tafsir ayat tersebut berkorespondensi dengan fakta sejarah. As-Suyuti mengatakan bahwa hal tersebut telah menjadi konsensus (*ijma'*) seluruh kaum muslimin.[18] Dengan demikian, tak heran jika al-Bagawi membawa gagasan ini menjadi lebih eksklusif dengan melansir perkataan Husain bin Fadl yang mengatakan kafirnya orang yang mengatakan bahwa Abu Bakar tidak pernah menyertai Rasulullah, dengan alasan telah mengingkari ayat ini,[19] seolah-olah nama Abu Bakar secara eksplisit disebutkan dalam ayat tersebut.

Salah satu indikator elementer dalam hal tersebut adalah pluralitas dan fungsi esensial dari riwayat *asbab an-nuzul*. Terlepas dari sisi otentisitas, beberapa riwayat tersebut sangat bervariasi, sehingga memunculkan variasi gagasan legitimatif yang didasarkan pada ayat yang

---

15 Abu Nasr al-'Ayyasyi, *Tafsir al-'Ayyasyi,* juz. 2 (Beirut: Mu'assasat al-A'lamy, 1991), 94.

16 Abu 'Ali al-Tabrasy, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an,* juz. 5 (Beirut: Dar al-Murtada, 2006), 4.

17 Muhammad Hussein al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* juz. 9 (Beirut: Mu'assasat al-A'lamy, 1997), 288.

18 as-Suyuti, *Tarikh,* 30.

19 Abu Muhammad Husain al-Bagawi, *Tafsir al-Bagaw,* juz. 4, 49.

sama.[20] Andrew Rippin[21] mengatakan bahwa pencantuman riwayat *asbab an-nuzul* dalam kitab tafsir hanya sebatas kepentingan menyajikan tafsir yang naratif (*haggadically exegetical function*). Para mufassir representatif, terutama dalam corak tafsir *bi al-ma'sur* (*major literary exegetical*), sering kali mencantumkan riwayat *asbab an-nuzul* "tanpa alasan esensial". Hal ini dibuktikan dengan pencantuman beberapa riwayat yang sangat bervariasi terkait sebab turun ayat yang terkesan untuk kepentingan naratif dalam menyajikan sebuah tafsir. Hal ini terlihat dalam *ad-Durr al-Mansur,* karya lain as-Suyuti tentang tafsir al-Qur'an.

Berdasarkan kesimpulan Rippin, pencantuman al-Suyuti terhadap riwayat *asbab an-nuzul* ketika menjelaskan gagasan dalam *Tarikh al-Khulafa'* memiliki fungsi yang berbeda; bahwa ia tidak hanya sekedar disebut untuk kepentingan naratif, akan tetapi ditujukan untuk sebuah kepentingan dalam melegitimasi sebuah gagasan. Hal inilah yang disebut Wansbrough[22] sebagai salah satu fungsi esensial *asbab an-nuzul,* sebagai referensi dalam mendeduksi gagasan hukum legal (*hallakhic*).

Hal ini terlihat dalam narasi as-Suyuti ketika menjelaskan ayat-ayat berkenaan dengan Abu Bakar dalam mengukuhkan keutamaannya,[23] sebagaimana terlihat dalam tabulasi di atas. Beberapa riwayat tentang *asbab an-nuzul* suatu ayat terkait Abu Bakar dicantumkan dalam tajuk *"fasl fi ma unzila min al-ayat fi madhihi au tasdiqihi aw amrin min sya'nihi"* (penjelasan ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan terkait pujian dan pembenaran terhadap Abu Bakar, dan sebagian dari karakternya).

---

20 Hal semacam ini misalnya terjadi dalam tafsir *QS. an-Nisa: 123* (*Pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan Ahli Kitab ...)*. Terdapat setidaknya dua versi riwayat *asbab nuzul* yang berbeda terkait siapa yang menjadi sasaran ayat tersebut. Versi Ibn 'Abbas mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kaum muslimin yang tengah berdebat dengan ahli kitab. Sedangkan versi Mujahid mengatakan bahwa ayat tersebut diturunkan kepada kaum kafir Quraisy, sehingga kaum muslimin absen dalam perdebatan soteriologis di atas. Lihat at-Tabari, *Jami' al-Bayan,* juz. 9, 229-235.

21 Andrew Rippin, "The Function of 'Asbab al-Nuzul' in Qur'anic Exegesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London,* vol. 15 no. 1, (1988), 3.

22 Rippin, "The Function", 1.

23 as-Suyuti, *Tarikh,* 29-31.

Upaya legitimasi ayat-ayat al-Qur'an semakin jelas terlihat ketika as-Suyuti menguraikan pembaiatan Abu Bakar sebagai khalifah. Ia berkepentingan mengukuhkan kekhalifahan Abu Bakar dengan menyebutkan empat ayat al-Qur'an:

a. QS. al-Maidah: 54

"Hai orang-orang yang beriman, barang siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui."

Menurut as-Suyuti,[24] yang dimaksud suatu kaum adalah Abu Bakar bersama para pengikutnya. Legitimasi ini jelas dikaitkan dengan satu peristiwa pada masa kepemimpinan Abu Bakar, yakni perang melawan orang-orang murtad dan para pembangkang yang enggan membayar zakat. Oleh karenanya, ayat tersebut dianggap sebagai isyarat atau "ramalan" adanya kelompok murtad tersebut, berikut kelompok yang didatangkan oleh Allah untuk menumpasnya, yakni Abu Bakar dan para sahabatnya.

Pengambilan kesimpulan kekhalifahan Abu Bakar berdasarkan ayat ini merupakan proyeksi yang dilakukan oleh generasi belakangan, setelah perang tersebut. Hal ini tercantum dalam narasi as-Suyuti,[25] bahwa kesimpulan tersebut di antaranya dikatakan oleh Qatadah setelah para sahabat membicarakan peran Abu Bakar dalam memerangi kelompok murtad dan pembangkang tersebut.

Meskipun demikian, terdapat versi tafsir lain yang berbeda dengan kesimpulan ini. As-Suyuti, dalam *ad-Durr al-Mansur,* menyebut beberapa riwayat yang berbeda terkait kelompok yang dimaksud dalam ayat tersebut. Dalam catatan as-Suyuti, setidaknya ada lima versi riwayat terkait identitas kelompok tersebut, di antaranya: Abu Bakar dan pengikutnya, Abu Musa al-Asy'ari dan pengikutnya, penduduk Yaman, penduduk al-

24 as-Suyuti, *Tarikh,* 40.

25 as-Suyuti, *Tarikh,* 40.

Qadisiyyah, dan kaum Saba.[26] Dalam *Tarikh al-Khulafa',*[27] sehubungan dengan motivasi untuk melegitimasi kekhalifahan Abu Bakar, as-Suyuti hanya menyebutkan riwayat versi pertama.

Dalam tafsir Syi'ah, seperti *Majma' al-Bayan,*[28] variasi tersebut semakin menggelembung dengan adanya banyak riwayat lain yang mengidentifikasi kelompok tersebut dengan 'Ali bin Abi Talib dan pengikutnya yang berusaha melawan kelompok yang membangkang kepada mereka. Al-Qummi[29] berbicara lebih jauh, bahwa label "murtad" dalam ayat tersebut diturunkan kepada seluruh sahabat Rasulullah yang merampas hak keluarga Nabi dan kelompok yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah al-Qaim dan para pengikutnya. Kesimpulan ini bertolak belakang dengan gagasan sebelumnya. Terlihat bagaimana satu ayat yang sama dijadikan sebuah legitimasi untuk beberapa kepentingan yang berbeda terkait sebuah gagasan ideologisasi sejarah.

b. QS. al-Fath: 16

> *Katakanlah kepada orang-orang Badui yang tertinggal: "Kamu akan diajak untuk (memerangi) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar, kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah (masuk Islam). Maka jika kamu patuhi (ajakan itu) niscaya Allah akan memberikan kepadamu pahala yang baik dan jika kamu berpaling sebagaimana kamu telah berpaling sebelumnya, niscaya Dia akan mengazab kamu dengan azab yang pedih."*

Ayat ini ditafsirkan sebagai salah satu *hujjah* atas kekhalifahan Abu Bakar. Alasannya, bahwa kaum yang dimaksud dalam ayat ini adalah Bani Hanifah dan hanya Abu Bakar yang menyeru manusia untuk memerangi mereka.[30] Sama halnya dengan kasus *QS. al-Maidah: 54*, terdapat banyak variasi riwayat terkait identitas kaum yang dimaksud dalam ayat ini yang disebutkan as-Suyuti dalam *ad-Durr al-Mansur.*[31] Sebagian mengatakan

---

26 as-Suyuti, *al-Durr al-Mansur,* juz. 5, 353-355.

27 as-Suyuti, *Tarikh,* 40.

28 at-Tabrasi, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an,* juz. 3, 294-295.

29 al-Qummi, *Tafsir al-Qummi,* juz. 1, 180.

30 as-Suyuti, *Tarikh,* 40-41.

31 as-Suyuti, *al-Durr al-Mansur,* juz. 13, 476-478.

kaum pagan Arab, Romawi dan Persia, Hawazin, Bani Hanifah, dan kelompok lainnya. At-Tabrasi[32] menyebutkan satu sumber yang mengatakan Mu'awiyah dan para peserta perang Siffin sebagai kelompok tersebut, meskipun pada akhirnya ia memilih pendapat yang tidak menisbahkan peristiwa tersebut kepada masa setelah Nabi.

Uniknya, tidak ada satu pun keterangan as-Suyuti dalam *ad-Durr al-Mansur* yang bersinggungan dengan kekhalifahan Abu Bakar ketika menafsirkan ayat tersebut. As-Suyuti mencantumkan materi tafsir yang terkesan dipaksakan dalam menjelaskan gagasan tertentu. Padahal materi tersebut absen dari kitab yang secara khusus ia dedikasikan untuk pembahasan tafsir.

Sebagaimana ayat sebelumnya, pengambilan kesimpulan terhadap ayat ini juga merupakan sebuah proyeksi yang dilakukan oleh generasi belakangan. Menurut catatan as-Suyuti,[33] bagi yang menafsirkan bahwa kelompok tersebut adalah Bani Hanifah, legitimasi tersebut berkaitan dengan even sejarah pentng lainnya yang terjadi pada masa Abu Bakar, yakni memerangi Musalimah yang notabene berasal dari Bani Hanifah. Bagi mereka yang menafsirkan orang Romawi dan Persia, legitimasi Abu Bakar tetap ada sebagai khalifah yang mempersiapkan pasukannya, meskipun selesai pada masa Umar dan 'Utsman. Terlihat bahwa pada kasus kedua, proyeksi yang lebih jauh telah dilakukan untuk menegaskan isyarat ayat tersebut atas kekhalifahan Abu Bakar.

Legitimasi ini semakin eksklusif sehubungan dengan akhir ayat yang menegaskan adanya sebuah siksaan bagi mereka yang berpaling. Ayat di atas menunjukkan kekhalifahan Abu Bakar dan kewajiban untuk menaatinya dan mereka yang berpaling akan mendapat siksaan.[34]

c. QS. an-Nur: 55

Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan

32 al-Tabrasi, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an,* juz. 9, 147-148.

33 as-Suyuti, *Tarikh,* 40-41.

34 as-Suyuti, *Tarikh,* 41.

meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Aku. Dan barang siapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.

Ayat di atas dianggap sebagai dalil yang sesuai (*muntabiqah*) atas kepemimpinan Abu Bakar sebagai orang yang dijadikan Allah untuk berkuasa di muka bumi. Tidak hanya melegitimasi Abu Bakar, ayat di atas juga disebut sebagai dasar bagi kepemimpinan Abu Bakar dan penerusnya, Umar bin Khattab.[35] Dalam *ad-Durr al-Mansur,* as-Suyuti menguraikan penafsiran yang cukup berbeda dan sama sekali tidak secara khusus menarik ayat ini sebagai dasar kekhalifahan Abu Bakar. Di dalamnya, ia bahkan menyebutkan bahwa orang yang kelak akan berkuasa tersebut adalah Rasulullah sendiri yang kemudian disusul oleh beberapa penggantinya, yakni Abu Bakar, Umar, dan Utsman, sebelum akhirnya terjadi sebuah huru-hara.[36]

Berbeda dengan dua ayat sebelumnya, penarikan kesimpulan ini tidak didasarkan pada peristiwa yang diproyeksikan ke belakang, melainkan murni tafsiran yang menegaskan legitimasi. Ungkapan "*muntabiqah*" menunjukkan bahwa ayat ini sekadar dicocokkan untuk melegitimasi kepemimpinan Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah.

d. QS. al-Hasyr: 8

(Juga) bagi orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan rid} a-Nya dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar.

Legitimasi Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah juga didasarkan kepada ayat ini. Model konklusi yang didasarkan kepada ayat ini mirip dengan ayat sebelumnya *QS. an-Nur: 55* yang murni berdasarkan kepada sebuah tafsir yang tentunya didahului oleh sebuah gagasan dan bukan merupakan proyeksi ke belakang yang didasarkan pada sebuah peristiwa.

---

35 *Ibid.,* 40-41.

36 as-Suyuti, *al-Durr al-Mansur,* juz. ١١, ١٠٠-٩٨.

Dalam *ad-Durr al-Mansur,* as-Suyuti sama sekali tidak menarik ayat ini sebagai dasar kekhalifahan Abu Bakar.[37]

Keempat ayat di atas disebut oleh as-Suyuti sebagai ayat-ayat yang mengisyaratkan kekhalifahan Abu Bakar (*al-ayat al-musyirah ila khilafatihi*). Ia melakukan sebuah upaya untuk melegitimasi "keabsahan" posisi Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah dengan menegaskannya sebagai sesuatu yang telah ditetapkan oleh nas al-Qur'an. Sebagaimana diakuinya, bahwa penegasan kekhalifahan Abu Bakar dengan keempat ayat tersebut merupakan suatu hasil deduksi (*istinbat*) para ulama,[38] mengingat di dalam keempat ayat tersebut tidak ada redaksi yang secara langsung menyebut nama Abu Bakar, terlebih legitimasinya sebagai pengganti Rasulullah.

Uraian empat ayat di atas secara umum mengindikasikan dua model penarikan kesimpulan, sebagaimana tabel berikut.

No	Ayat	Model Deduksi	Keterangan
1	*QS. al-Maidah: 54*	Proyeksi ke belakang	Legitimasi berdasarkan kebijakan Abu Bakar untuk berperang melawan orang murtad
2	*QS. al-Fath: 16*	Proyeksi ke belakang	Legitimasi berdasarkan kebijakan Abu Bakar untuk berperang melawan Bani Hanifah dan persiapan pasukan untuk menaklukkan Persia dan Romawi
3	*QS. an-Nur: 55*	Interpretasi apologetik	Menafsirkan "kelompok yang dijadikan oleh Allah sebagai penguasa di bumi" sebagai Abu Bakar dan pengikutnya
4	*QS. al-Hasyr: 8*	Interpretasi apologetik	Menafsirkan orang-orang yang benar sebagai Abu Bakar

37 as-Suyuti, *ad-Durr al-Mansur,* juz.14, 366-367.

38 as-Suyuti, *Tarikh,* 40-41.

Proyeksi yang didasarkan kepada suatu peristiwa yang datang belakangan kepada suatu ayat tertentu merupakan cara yang biasa dilakukan untuk melegitimasi sebuah gagasan sejarah. Hal ini tampak pada *QS. al-Maidah: 54* yang sama-sama diperlakukan dengan cara proyektif semacam ini dan berakhir pada kesimpulan yang sepenuhnya saling bertentangan antara interpretasi Sunni yang melegitimasi suksesi Abu Bakar dan Syi'ah yang justru menyudutkan Abu Bakar dan melegitimasi 'Ali sebagai pengganti Rasulullah.

Di lain pihak, ia bisa diposisikan dalam konteks polemik yang mengitari tahta kekhalifahan pasca wafatnya Rasulullah. Hal tersebut mengkontestasi dua mazhab utama, Sunni dan Syi'ah, yang menggagas narasi besar masing-masing. Sebagaimana as-Suyuti, tokoh Syi'ah seperti al-Amini[39] menjadikan tiga ayat terkenal; *ayat tablig* (*QS. al-Maidah: 67*), *ayat al-Ikmal (QS. al-Ma'idah: 3),* dan *ayat sa'ala sa'il (QS. al-Ma'arij: 1-3),* sebagai landasan dalam legitimasi peristiwa Gadir Khum, yang pada gilirannya berujung legitimasi 'Ali sebagai khalifah yang sah menggantikan Rasulullah. As-Suyuti, sebagai seorang Sunni, melakukan hal yang sama. Ia menyatakan bahwa kekhalifahan Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah juga ditetapkan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam nuansa polemik ideologi Sunni-Syi'ah terkait suksesi semacam ini, wajar jika dalam narasi as-Suyuti, khalifah yang paling banyak memiliki dasar legitimasi ayat al-Qur'an adalah Abu Bakar. Legitimasi al-Qur'an ketika membahas suksesi Umar bahkan tidak ditemukan dalam narasi as-Suyuti. Ia hanya menyebutkan *al-muwafaqat,* atau ayat-ayat yang bersesuaian dengan pendapat Umar sebagai salah satu keutamaannya. Hal yang sama terlihat ketika membincang 'Ali. Sedangkan ketika membahas Utsman, tidak ditemukan satu pun kutipan ayat al-Qur'an.

Secara umum, bisa dikatakan bahwa pola tafsir yang digunakan al-Suyuti memiliki gerak *eisegesis* yang amat dominan. Dalam tahapan teknisnya, kontak antara seorang penafsir dengan teks Al-Qur'an terbagi menjadi dua pola; *eisegesis* (dari gagasan ke teks) dan *exegesis* (dari teks ke gagasan). Dalam wacana interpretasi, terdapat dua model yang berkembang *eisegesis* dan *exegesis*. *Eisegesis* atau *reading into* adalah

39 Lihat 'Abd al-Husain Ahmad al-Amini, *al-Gadir fi al-Kitab wa al-Adab,* juz.1 (Beirut: Mu'assasat al-A'la li al-Matbu'at, 1994), 258-285.

membaca suatu teks secara bias dengan memaksakan gagasan seseorang ke dalamnya. Sedangkan *exegesis* adalah kebalikannya yang mencoba melakukan eksposisi dan eksplanasi secara kritis dalam menginterpretasi sebuah teks.[40]

2. Legitimasi Hadis Nabi

Selain memakai al-Qur'an, instrumen lain yang digunakan dalam narasi sejarah as-Suyuti adalah hadis-hadis Nabi. Ia digunakan sebagai legitimasi dalam banyak hal, mulai dari misteri suksesi pasca Rasulullah, teori gen politik kabilah Quraisy sebagai pemangku jabatan khalifah, hadis tentang "peringatan" akan datangnya Bani Umayyah, hadis tentang "kabar gembira" akan kedatangan Bani 'Abbasiyah, dan hadis terkait keutamaan al-Khulafa ar-Rasyidun, berikut beberapa isyarat Rasulullah terkait suksesinya.[41]

Konsep politik pertama yang dibangun terkait kekhalifahan dalam perspektif as-Suyuti adalah gen politik yang dimiliki suku Quraisy. Menurutnya, hal ini didasarkan kepada beberapa hadis yang sahih, antara lain sebagai berikut:

> Para imam itu dari golongan Quraisy, jika mereka memimpin mereka adil, jika berjanji mereka tepati, dan jika dimintai kasih sayang, mereka akan memberikan (H.R. Ahmad, Abu Ya'la dan al-Tabrani)

Sebagaimana dijelaskan oleh as-Suyuti dalam tajuk lainnya,[42] penggalan pertama redaksi hadis di atas (*al-a'immatu min quraisy*) merupakan kalimat yang diucapkan oleh Abu Bakar ketika perdebatan antara Muhajirin dan Ansar saat suksesinya di Saqifah Bani Sa'idah. Hal

---

40 Ignaz Goldziher misalnya mencontohkan tradisi tafsir sufi sebagai *eigesis*. Kaum sufi, hanya sekedar mencari basis untuk memperkuat doktrin yang mereka yakini. Ia bahan berkesimpulan bahwa apa yang sebenarnya dilakukan oleh kaum sufi adalah merekonsiliasi perbedaan doktrinal tersebut dan melegalisasi doktrin mereka dalam dunia Islam melalui metode allegoris dalam penafsiran Al-Qur'an. Lihat Ignaz Goldzier, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern,* terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), 217-218.

41 as-Suyuti, *Tarikh,* 6.

42 *Ibid.,* 42-45.

ini menjadi justifikasi hadis terhadap "gen politik" unggul yang berasal dari kabilah Quraisy.

As-Suyuti menjadikan hadis tersebut sebagai salah satu legitimasi terhadap konsepnya tentang khalifah. Salah satu alasannya adalah untuk tidak memasukkan mereka yang dianggap hanya "mengaku-ngaku" sebagai khalifah. Menurutnya, seluruh khalifah dalam pemerintahan 'Ubaidiyyin bukan merupakan pemerintahan yang sah, karena mereka "tidak memiliki darah Quraisy".[43] Ia menggunakan pendekatan normatif untuk menjustifikasi gagasan politik kekhalifahan.

Persoalan selanjutnya yang menarik adalah hadis-hadis yang digunakan sebagai isyarat Rasulullah akan munculnya kekhalifahan Bani Umayyah dan Bani 'Abbasiyah. Dalam hal ini, terdapat indikasi keberpihakan dan pengunggulan as-Suyuti terhadap Bani 'Abbasiyah dibandingkan Bani Umayyah. Hal tersebut ditunjukkan oleh beberapa indikator, misalnya dalam hal tajuk yang dipilih oleh as-Suyuti dalam menjelaskan keduanya. Dalam menjelaskan hadis terkait Bani Umayyah, ia menggunakan tajuk "*al-Ahadis al-Munzirah bi Khilafati Bani Umayyah"* (hadis-hadis yang "memperingatkan" tentang kekhalifahan Bani Umayyah).[44] Hal ini ia bedakan dengan Bani 'Abbasiyah yang ia kemas dengan tajuk "*al-Ahadis al-Mubassyirah bi Khilafati Bani al-'Abbas"* (hadis-hadis yang "memberikan kabar gembira" terkait kekhalifahan Bani Abbas).[45]

Hal ini juga diperlihatkan dalam beberapa hadis yang dicantumkan terkait kedua dinasti tersebut. Terdapat dua buah hadis yang dicantumkan as-Suyuti dalam uraian Bani Umayyah. Keduanya berkaitan dengan riwayat *asbab an-nuzul QS. al-Kausar: 1, QS. al-Qadr: 1-3* dan *QS. al-Isra: 60* dan sama-sama berlatar ketidaksukaan dan ketidaknyamanan Rasulullah terhadap sikap Bani Umayyah. Dalam riwayat pertama,[46] Rasulullah

---

43 as-Suyuti, *Tarikh,* 3.

44 *Ibid.,* 9.

45 Kata *al-mubasyyirah* dan *al-munzirah* merupakan dua kata yang biasa dipasangkan satu sama lain sebagaimana terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an, *basyiran* (pembawa kabar gembira – akan surga) *wa naziran* (pembawa peringatan – dari api neraka). Kata *anzara,* sekalipun bisa bermakna *a'lama* (memberi tahu), ia juga bermakna *khawwafa* (membuat khawatir dan takut). Lihat Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab,* juz. 5, 200.

46 as-Suyuti, *Tarikh,* 9.

melihat Bani Umayyah dari atas mimbar dan tidak menyukai mereka, sehingga turun *QS. al-Kausar: 1, QS. al-Qadr: 1-3*. Sedangkan dalam riwayat kedua,[47] Rasulullah pernah melihat Bani H}akam bin al-'As (ayah Marwan bin Hakam) melompat ke mimbar bagaikan kera, sehingga Rasulullah sangat tidak nyaman dengan tindakan mereka, bahkan dikatakan bahwa semenjak itu, ia tidak pernah tertawa lagi. Terkait peristiwa ini maka turunlah *QS. al-Isra: 60*. Dalam hal ini, as-Suyuti terkesan membangun citra negatif terhadap Bani Umayyah.

Berbeda dengan uraian Bani Umayyah, uraian terkait "kabar gembira" kekhalifahan Bani 'Abbas berisi citra positif. Ia memuat enam hadis tentang isyarat Rasulullah akan kemunculan dinasti tersebut. Keenam hadis dalam tajuk ini berisi beberapa isyarat Rasulullah terhadap kemunculan keturunan pamannya, 'Abbas yang akan memegang tampuk kepemimpinan sepeninggalnya. Contoh hadis tersebut misalnya perkataan Rasulullah kepada 'Abbas: *"dari kalangan kamu ada kenabian dan kerajaan"*.[48] Selain itu juga terdapat hadis yang berisi doa Rasulullah akan pengampunan terhadap 'Abbas dan keturunannya.[49] Meski demikian, beberapa hadis yang dicantumkan dalam kedua tajuk tersebut dikritisi oleh as-Suyuti sebagai hadis yang dipertanyakan kualitasnya secara kritik hadis.

Secara keseluruhan dalam narasinya, terdapat beberapa indikator yang menunjukkan tendensinya kepada Bani 'Abbas. Selain terkait tajuk di atas, keengganan as-Suyuti untuk mencantumkan tajuk Dinasti Mamluk dan lebih memilih narasi kekhalifahan 'Abbasiyah di Mesir kiranya juga memperlihatkan tendensi ini. As-Suyuti bahkan pernah menulis suatu pernyataan yang menunjukkan sebuah afirmasi bahkan loyalitas, bahwa Allah akan senantiasa menghancurkan mereka yang menzalimi Bani 'Abbas.[50]

Hal ini barangkali disebabkan oleh citra negatif yang disebabkan oleh konstruksi sejarah terhadap Bani Umayyah. Kasus pencitraan negatif terhadap imperium ini telah dikaji oleh Nurul Hak. Bahwa citra

---

47 *Ibid*.

48 *Ibid*.

49 *Ibid,* 10.

50 as-Suyuti, *Tarikh,* 245.

negatif yang dialamatkan kepada dua khalifah pertama Bani Umayyah, misalnya, Mu'awiyah bin Abu Sufyan dan putranya Yazid bin Mu'awiyah, merupakan hasil konstruksi sejarawan, khususnya sejarawan awal Islam. Hal ini tidak terlepas dari faktor politik dan teologis. Secara umum, ada tiga kepentingan yang memunculkan citra negatif tersebut; kepentingan penguasa 'Abbasiyyah, kepentingan kelompok, dan kepentingan individual yang sezaman dengan Mu'awiyah, Yazid, dan seluruh khalifah Bani Umayyah secara umum.[51]

Sebagaimana terlihat dalam narasi as-Suyuti, salah satu khalifah yang paling banyak memiliki catatan hitam adalah Yazid bin Mu'awiyah. Ia dicitrakan sebagai khalifah yang suka meminum khamar, dan sebagai pembunuh Husein lewat perintahnya kepada Ziyad,[52] sehingga as-Suyuti mengalamatkan sebuah laknat kepada khalifah kedua Bani Umayyah tersebut.[53] Tak hanya khalifah Yazid, mayoritas khalifah Bani Umayyah memiliki catatan hitam yang cukup banyak sebagaimana terlihat dalam tabulasi positif-negatif as-Suyuti. Hal ini cukup menjadi sebuah alasan untuk mengatakan bahwa pemerintahan yang diemban oleh mereka telah terjerumus ke dalam model yang sekuler, terutama dalam perspektif seorang teolog, sehingga kemunculan Bani 'Abbas yang mendeklarasikan diri sebagai kekhalifahan teokrasi menemukan momentumnya. Dalam kerangka semacam inilah barangkali as-Suyuti mencantumkan hadis-hadis tentang Bani 'Abbas dalam tajuk "hadis-hadis yang memberikan kabar gembira (*al-mubasyyirah*)".

Jika legitimasi dengan ayat al-Qur'an dalam narasi sejarah menjadi problematis karena alasan bias penafsiran, harus diakui bahwa legitimasi dengan menggunakan hadis memiliki persoalan yang lebih kompleks. Di

---

51 Nurul Hak, *Sejarah Peradaban Islam: Rekayasa Sejarah Islam Bani Umayyah* (Yogyakarta: Gosyen Publishing, 2012), 81.

52 Berdasarkan analisis Nurul Hak, citra negatif tentang Yazid sebagai peminum *khamar* dan orang *fasiq*, misalnya, merupakan citra negatif yang dibangun oleh lawan politiknya. Salah satu tokoh kuncinya adalah Abdullah bin Mu'ti, pendukung fanatik Abdullah bin Zubair yang menginginkan tahta kekhalifahan pasca Mu'awiyah. Karena kekecewaannya terhadap Mu'awiyah yang telah membaiat anaknya, Yazid, ia kemudian menyebarkan berita bohong untuk meruntuhkan kredibilitas Yazid, salah satu propagandisnya adalah Abdullah bin Mu'ti. Lihat Nurul Hak, *Sejarah Peradaban Islam,* 90-91.

53 as-Suyuti, *Tarikh,* 165.

samping terkait interpretasi, ia juga bermasalah dalam hal otentisitas yang menuntut adanya kritik eksternal dan internal. Dalam tradisi Islam, agen utama yang mempopulerkan tradisi hadis Rasulullah dikenal dengan kelompok *ashab al-hadis* yang notabene sering terlibat dalam berbagai polemik baik secara ideologis maupun dalam hal politis.

Patricia Crone[54] berkesimpulan bahwa kemunculan masif kelompok ini, dalam pengertiannya sebagai sebuah kelompok yang memiliki identitas teologis sekaligus ideologi-politik (*party*) dimulai sejak akhir periode Umayyah dan awal periode 'Abbasiyyah. Sarjana barat seperti Ignaz Goldziher[55] juga berkesimpulan bahwa titik tolak bagi keperluan dokumentasi tradisi Rasulullah dengan skala yang sangat besar dimulai dari kebijakan politik Bani 'Abbasiyyah (berdiri tahun 132 H.) yang membuka kran bagi sebuah perkembangan yang leluasa dalam studi terhadap tradisi Rasulullah.

Perkembangan hadis dalam leksikon sejarah Islam memang selalu berkorespondensi dengan pergumulan politik. Hal ini dikarenakan ia merupakan salah satu instrumen legitimasi yang paling berpotensi untuk mendukung sebuah gagasan tertentu. Salah satu fenomena yang dimanfaatkan dalam percaturan tersebut adalah pemalsuan hadis (*wad' al-hadis*). Menurut al-Siba'i, pemalsuan hadis pada awalnya disebabkan oleh persoalan-persoalan politis ketika 'Ali menjabat sebagai khalifah.[56] Abu Rayyah[57] mengatakan bahwa fenomena pemalsuan hadis yang disebabkan faktor politik (*al-wad' li al-siyasi*) telah muncul secara masif semenjak awal masa pemerintahan Umayyah. Di antara tema hadis palsu pada masa kepemimpinan Umayyah ini adalah terkait keutamaan Mu'awiyah dan negara Syam dan ibu kotanya, Damaskus. Ishaq bin Rahawaih, misalnya, salah satu guru besar al-Bukhari mengatakan bahwa tidak ada satu pun hadis sahih terkait keutamaan Mu'awiyah.

---

54 Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), 125.

55 Lihat Ignaz Goldziher, "Fikih", dalam *Encyclopedia of Islam,* vol. II, ed. B. Lewis, dkk. (Leiden: Brill, 1991), 886.

56 Mustafa al-Siba'i, *as-Sunnah wa Makanatuha fi at-Tasyri'* (Dar al-Qaumiyah, 1966), 76.

57 Abu Rayyah, *Adwa 'ala al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), 99-103.

Secara umum narasi as-Suyuti terbebas dari hadis-hadis terkait kedua tema ini. Ketika membincang Bani Umayyah, tidak satu pun hadis keutamaan negeri Syiria yang ia cantumkan. Begitu juga ketika membahas Mu'awiyah, ia sama sekali tidak mencantumkan hadis terkait keutamaannya.[58]

Arus pemalsuan hadis juga berlanjut di masa pemerintahan 'Abbasiyyah yang berkepentingan untuk melegitimasi kekhilafahan dengan menyebutkan keutamaan mereka dan mendiskreditkan Bani Umayyah. Abu Rayyah mencontohkan hadis Abu Hurairah yang dibuat terkait dengan kepentingan Bani 'Abbas yang juga dikutip oleh as-Suyuti dalam narasinya, sebagaimana telah disebutkan; (*"dari kalangan kamu ada kenabian dan kerajaan")*.[59]

Menurut Abu Rayyah, indikasi terkait fenomena pemalsuan hadis pada masa 'Abbasiyah telah direkam sendiri oleh as-Suyuti dalam narasinya ketika membahas khalifah al-Mutawakkil. Ia mengatakan bahwa al-Mutawakkil cenderung berpihak kepada ahli hadis dan menghilangkan praktek *mihnah*. Suatu ketika, ia bahkan pernah mengundang para ahli hadis ke kota Samarra. Ia memberikan jaminan keamanan dan memberikan penghormatan yang tinggi kepada mereka. Ia meminta mereka untuk menceritakan hadis-hadis yang menerangkan sifat Allah dan persoalan dilihatnya Allah (*ru'yat*) di akhirat. Ketika itu, para ulama hadis kembali mendapatkan pengikutnya. Banyak orang yang mendoakan Khalifah Mutawakkil. Di antaranya bahkan ada yang sampai pada batas yang berlebihan dengan mengatakan: "khalifah sebenarnya ada tiga: Abu Bakar yang memerangi kaum murtad, Umar bin 'Abdul 'Aziz yang membebaskan manusia dari kezaliman, dan al-Mutawakkil yang kembali menghidupkan sunnah dan mengubur kelompok Jahmiyyah."[60]

Perjalanan kelompok *ashab al-hadis,* yang merupakan agen penyebar hadis-hadis Nabi selalu bersinggungan dengan perkembangan percaturan politik, terutama pada masa 'Abbasiyah. Jika pada masa al-Ma'mun kelompok tersebut harus menelan pil pahit karena tekanan kebijakan *mihnah* yang menguntungkan ideologi Mu'tazilah, maka pada masa al-

58 as-Suyuti, *Tarikh,* 124-131.

59 *Ibid,* 9.

60 as-Suyuti, *Tarikh,* 223.

Mutawakkil dan al-Wasiq, keadaan menjadi sepenuhnya berbalik. Mereka mendapat posisi yang strategis baik secara ideologis maupun secara politis.

Hal yang juga menjadi fenomena unik adalah keterlibatan beberapa khalifah, sebagai periwayat hadis. Hal tersebut dijelaskan as-Suyuti ketika menguraikan narasi terkait khalifah tertentu. Berikut ini adalah daftar khalifah yang juga dikenal sebagai periwayat hadis berdasarkan catatan as-Suyuti.

No	Khalifah	Dinasti	Hadis Yang Diriwayatkan
1	Abu Bakar	Al-Khulafa ar-Rasyidun	Meriwayatkan 142 hadis (104 hadis di antaranya dicantumkan oleh as-Suyuti). Contoh Hadis: *"Tidak akan meninggal seorang Nabi kecuali salah satu dari umatnya akan menjadi pemimpin bagi mereka"*
2	Al-Mansur	'Abbasiyyah	a. "Perempuan ahli bait-ku laksana bahtera Nuh, barang siapa yang naik di dalamnya, dia akan selamat dan barang siapa yang terlambat, ia akan celaka" b. Allah berfirman: demi keagungan dan kebesaran-Ku, Aku akan menjatuhkan balasan atas orang zalim baik di dunia maupun di akhirat c. Setiap sebab dan nasab akan putus pada hari kiamat kecuali sebab dan nasabku
3	Al-Mahdi	'Abbasiyyah	a. Sesungguhnya dunia adalah manis dan indah b. Berbedalah kalian dari orang Yahudi, pendekkan kumis kalian dan panjangkan jenggot kalian c. Rasulullah pernah melakukan salat dan menyaringkan bacaan basmalah

4	Al-Hadi	'Abbasiyyah	a. Barang siapa merendahkan orang-orang Quraisy, maka ia akan direndahkan oleh Allah (hadis mauquf)
5	Al-Ma'mun	'Abbasiyyah	a. Barang siapa menyembelih hewan ternak sebelum shalat id, maka itu adalah daging biasa yang ia persembahkan dan barang siapa yang melakukannya setelah shalat, maka ia telah mengikuti sunnah Rasulullah b. Rasulullah mengucapkan talbiyah hingga beliau melempar jumrah 'aqabah, sedangkan tabir adalah pada esok siang, setelah talbiyah c. Makhluk ini adalah keluarga Allah, maka hamba Allah yang paling Ia sukai adalah mereka yang banyak memberikan manfa'at kepada kerabatnya d. Malu itu bagian dari iman, dan iman akan mengantarkan ke surga, sedangkan kekejian itu adalah tabi'at kasar, dam tabi'at kasar adalah jalan ke neraka e. Imru'ul Qays pemegang panji para penyair itu masuk neraka f. Barang siapa yang menanggung dua atau tiga anak wanita, atau dua atau tiga saudara wanita hingga mereka meninggal atau dia meninggal sebelum mereka, maka dia akan ada bersamaku laksana dua jari ini (Nabi mengisyaratkan telunjuk dan jari tengah) g. Pemimpin suatu kaum adalah pelayan mereka

6	Al-Musta'sim	'Abbasiyyah	a. Rasulullah melihat beberapa kaum dari bani fulan berjalan dengan sombong, sehingga beliau tidak menyukainya. Lalu beliau membaca QS. al-Isra: 60 (dan begitu pula pohon kayu yang terkutuk dalam al-Qur'an). Dikatakan kepada Rasulullah, "pohon apa wahai Rasul sehingga kami bisa mencabutnya?". Rasul menjawab: bukan pohon yang tumbuh di bumi, itu adalah Bani Umayyah
7	Al-Mutawakkil	'Abbasiyyah	a. Barang siapa yang tidak dikaruniai kelembutan hati, niscaya ia akan terhalang dari kebaikan b. Dari Ibn 'Abbas: Rasulullah memiliki rambut panjang hingga ke bagian bawah daun telinganya .... Ali bin Jahm berkata: al-Mutawakkil juga memiliki rambut panjang sampai ke bawah telinganya, dan al-Mutawakil berkata kepada kami: al-Musta'sim juga memiliki rambut yang sama, demikian juga al-Makmun, al-Rasyid, al-Mahdi, al-Mansur, ayahnya Muhammad, kakeknya, Ali dan ayahnya Ibn 'Abbas.

Data di atas memperlihatkan fenomena yang cukup unik, yakni enam khalifah 'Abbasiyah yang pada saat yang sama juga "merangkap" sebagai periwayat hadis. Hal ini setidaknya menguatkan tesis yang diajukan oleh beberapa sejarawan bahwa kepentingan untuk dokumentasi tradisi Rasulullah dengan skala yang sangat besar dimulai dari kebijakan politik Bani 'Abbasiyyah. Di sisi lain, sebagaimana dikemukakan oleh Patricia Crone,[61] ia juga merefleksikan kehadiran kelompok *ashab al-hadis,* dengan semua pasang-surutnya, sebagai salah satu kelompok yang memiliki peran yang sangat intim dalam perjalanan politik Bani 'Abbasiyyah.

61 Crone, *God's Rule,* 125-127.

Hal ini tidak terlepas dari apa yang disebut Hodgson sebagai "kesalehan *jama'i"* yang merupakan suatu bentuk konsep kesalehan solidaritas. Hal ini merupakan sebuah etos yang dikembangkan terutama oleh kaum mayoritas Sunni. Di dalam *jama'i* tersebut muncul beberapa konsep kesalehan yang sedang bersaing. Dari beberapa oposisi orang-orang saleh yang kemudian menerima Bani 'Abbas, kaum Mu'tazilah bertahan paling lama sebagai sebuah aliran independen, sementara aliran-aliran lain perlahan tergabung dalam apa yang kemudian disebut sebagai ahli hadis (*the hadis folk)*. Pada akhir kekhalifahan tinggi (*high chalipate*), kelompok ini merepresentasikan sebuah bentuk yang sangat berpengaruh, ketika riwayat-riwayat tentang Nabi membentuk sumber utama otoritas religius. Kelompok ini terkadang diidentifikasi ortodoks *par exellence*. Mereka mengembangkan suatu kekuatan moral yang sangat emosional daripada kekuatan intelektual. Konsep kesalehan tersebut mendapat pengikut yang cukup masif di wilayah Baghdad.[62]

Dalam kasus khalifah yang merangkap sebagai periwayat hadis, terdapat dua hal yang harus diperhatikan: *pertama*, kecenderungan seorang khalifah kepada ortodoksi; *kedua,* instrumentasi dalam kepentingan politik. Praktik penggunaan pemikiran Islam untuk kepentingan otoritas penguasa telah ada semenjak Bani Umayyah. Khalifah al-Walid, misalnya, pernah menerapkan fungsi khalifah sebagai wakil Tuhan dan penerus Nabi. Para khalifah berperan lebih jauh sebagai figur yang juga turut dalam pengembangan hukum yurisprudensi. Secara teratur mereka menerapkan berbagi peraturan terkait perkawinan, suksesi, pembebasan budak, dan lain-lain.[63]

Hal ini telah disinggung as-Suyuti dalam narasinya. Ia mengatakan beberapa khalifah yang membuat kebijakan terkait prosesi ibadah ritual tertentu. Mu'awiyah adalah orang pertama yang pertama mendahulukan khutbah 'Id daripada salat. Ia juga merupakan orang pertama yang menyuruh azan pada shalat 'Id.[64] Selanjutnya, kebijakan tersebut dikembangkan oleh khalifah selanjutnya. Bani Marwan disebut oleh as-Suyuti sebagai kelompok yang memulai mengadakan azan pada hari

62 Hodgson, *The Venture of Islam: Buku Kedua,* 199.

63 Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam.*

64 as-Suyuti, *Tarikh,* 97.

raya 'Idul Fitri dan 'Idul Adha, kemungkinan besar ia dilakukan oleh 'Abdul Malik bin Marwan atau anak-anaknya.[65] Terkait persoalan suksesi, Mu'awiyah juga dikenal sebagai orang pertama yang mempraktikkan suksesi patrimonial. Selain itu, ia dikenal sebagai orang pertama yang bersumpah dalam prosesi pembaiatan.[66]

Fenomena khalifah yang merangkap sebagai periwayat hadis juga harus diposisikan dalam konteks keterlibatan penguasa dengan pemikiran dan praktik keagamaan semacam ini. Dalam konteks 'Abbasiyah, keterlibatan khalifah dalam meriwayatkan hadis sebagaimana dikemukakan dalam data di atas lebih didominasi oleh alasan politis. Secara umum hadis-hadis riwayat para khalifah 'Abbasiyah yang tercantum dalam narasi as-Suyuti, bisa dikelompokkan menjadi dua tema besar.

Pertama, hadis-hadis politik, di antaranya: hadis yang bertajuk superioritas kaum Quraisy dan celaan bagi yang menghina mereka (riwayat al-Hadi), hadis yang mengatur hubungan relasional dengan kelompok Yahudi (riwayat al-Mahdi), hadis terkait kriteria pemimpin (riwayat al-Ma'mun), hadis yang mendiskreditkan Bani Umayyah (riwayat al-Musta'sim), dan hadis terkait silsilah politik (riwayat al-Mutawakkil). *Kedua,* hadis-hadis terkait isu yurisprudensi (*fiqih*), seperti hadis menyaringkan bacaan basmalah (riwayat al-Mahdi), hadis penyembelihan hewan kurban dan pembacaan *talbiyah* (riwayat al-Ma'mun), dan hadis lain.

Hal yang selanjutnya perlu mendapatkan perhatian adalah sumber informasi as-Suyuti terkait khalifah yang merangkap sebagai periwayat hadis tersebut yang seluruhnya disadur dari narasi as-Suli (w. 330 H/947 M), pengarang *al-Auraq,* sejarawan yang bernama lengkap Abu Bakar Muhammad bin Yahya as-Suli atau yang juga dikenal dengan al-Syatranji (ahli bermain catur) ini merupakan seorang sejarawan istana pada masa 'Abbasiyah. Ia dikenal sebagai *nadim* untuk beberapa khalifah 'Abbasiyah dan mengambil keuntungan daripada pekerjaan tersebut.[67] Menurut

---

65 *Ibid,* 167.

66 *Ibid,* 172.

67 Syakir Mustafa, *at-Tarikh wa al-Mua'rrikhun,* juz. 2 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1979), 44.

Rosenthal,[68] ketika itu, menjadi seorang sejarawan telah menjadi sebuah profesi yang telah dikenal secara resmi sebagai profesi di istana (*court historians*). Hal inilah yang dianggap sebagai salah satu faktor yang menyebabkan langkanya seorang sejarawan profesional dalam arti *full historian* yang terlepas dari patronase sebuah hegemoni kuasa.

Historiografi Islam klasik dan pertengahan, secara umum merupakan suatu proses yang mayoritas dideterminasi oleh – dalam terminologi 'Abid al-Jabiri –nalar terbentuk atau *la raison constitue*. Paradigma yang melandasi sebuah proses "proto-sejarah" ketika itu merupakan determinan utama dalam aktivitas historiografi Islam. Ada beberapa alasan yang bisa diajukan terkait hal tersebut. Franz Rosenthal,[69] misalnya, menyebut posisi historiografi yang "kurang strategis" dalam sistem pendidikan Islam sebagai permasalahannya. Sebagaimana juga terjadi dalam kecenderungan dalam tradisi sejarah Abad Pertengahan, kajian sejarah dalam tradisi Islam belum termasuk dalam skema klasifikasi disiplin keilmuan yang mapan. Sebagai konsekuensinya, secara umum, historiografi bukan merupakan sebuah disiplin ilmu yang bisa menghasilkan penghidupan yang cukup menjanjikan bagi para praktisinya.

Sebagaimana diakui Rosenthal,[70] beberapa persoalan semacam filologi dan genealogi, posisi dan hegemoni kuasa pemerintah, dan berbagai macam doktrin teologis, pada gilirannya merupakan beberapa faktor determinan yang membalut historiografi Islam. Meski demikian, menarik garis demarkasi antara sejarawan profesional yang dipahami sebagai orang yang mendedikasikan dirinya secara khusus untuk meneliti sejarah *(full-time historians)* dan sejarawan amatir (*amateur historians*) juga sangat sulit untuk dilakukan. Menurutnya, kriteria tersebut memang tidak pernah ada dalam sejarah Islam klasik dan pertengahan. Pada masa keemasan 'Abbasiyah, sebagaimana telah disinggung, menjadi seorang penulis sejarah telah menjadi sebuah profesi resmi kerajaan, sehingga patronase kuasa sangat berperan penting dalam aktivitas pembentukan historiografi itu sendiri.[71] Selain itu, aktivitas menulis sejarah juga digeluti

68 Rosenthal, *The History,* 54.

69 Rosenthal, *The History,* 54.

70 *Ibid,* 54-64.

71 Rosenthal, *The History,* 54.

oleh tokoh seperti at-Tabari yang ketika itu lebih dikenal sebagai seorang teolog.

Hal ini kemudian mengarah kepada sebuah konsekuensi yang menjadikan narasi sejarah dipenuhi oleh balutan teologis, moral, dan kepentingan citra. Oleh karenanya, tak heran jika dalam narasi sejarah seperti yang disajikan as-Suyuti, dualitas antara aspek manusiawi dan balutan teologis yang dimiliki oleh seorang khalifah bisa ditemukan di banyak tempat. Misalnya, citra al-Khulafa ar-Rasyidun yang secara teologis dilegitimasi sebagai seorang yang baik atau *'adil,* pada akhirnya juga harus dijelaskan sebagai seorang manusia biasa yang menyejarah bersama manusia lainnya.

Meski demikian, harus diakui bahwa dalam struktur narasinya, as-Suyuti telah jelas memisahkan antara "isyarat" al-Qur'an dan narasi suksesi para sahabat di tempat yang berlainan. Hal ini menunjukkan adanya pemilahan materi dalam *Tarikh al-Khulafa'*. Bahwa meskipun menjadikan ayat al-Qur'an dan hadis Nabi sebagai salah satu entitas material dalam narasi sejarahnya, as-Suyuti tetap membedakan dan memilah, setidaknya secara naratif, antara legitimasi sejarah dan konstruksi fakta sejarah dalam karyanya.

C. Proyeksi Sejarah ke Belakang

Fitur lain as-Suyuti dalam unsur penciptaan konstruksi sejarah dalam narasinya adalah dengan melakukan semacam proyeksi sejarah (*flash back*) kepada gagasan sejarah yang dianggap otoritatif, ketika mengemukakan gagasan tertentu terkait sebuah konstruksi sejarah. Sama dengan fitur sebelumnya yang menjadikan teks keagamaan sebagai fitur legitimasi suatu gagasan sejarah, sebuah proyeksi sejarah ke masa lalu yang bisa jadi merupakan sebuah sejarah keemasan atau sejarah kemunduran, juga bisa menjadi legitimasi untuk menggagas narasi sejarah yang sama ketika seorang sejarawan melukiskan seorang aktor sejarah tertentu di masa setelahnya.

1. Kasus Khalifah Umar II

Hal tersebut jelas terlihat misalnya, ketika as-Suyuti menguraikan narasinya tentang khalifah Umar bin 'Abdul 'Aziz yang sering disamakan dengan seorang al-Khulafa ar-Rasyidun yang memiliki nama yang mirip, Umar bin Khattab. Dalam hal ini, beberapa sejarawan menyebut Umar bin

'Abdul 'Aziz sebagai khalifah Umar II.

Khalifah kedelapan dinasti Umayyah ini dianggap sebagai khalifah terbaik yang pernah ada selama perjalanan dinasti tersebut. Narasi sejarah as-Suyuti tentang khalifah tersebut memperlihatkan bagaimana ia telah menuai popularitas dan citra positif yang menjadi memori kolektif dalam sejarah peradaban Islam. Ia bahkan dianggap oleh Sufyan al-Sauri sebagai al-Khulafa ar-Rasyidun kelima, setelah 'Ali bin Abi Talib.[72] Sebagaimana diuraikan oleh as-Suyuti, banyak catatan terkait citra positifnya di kalangan umat Islam.

Seluruh catatan positif tentang khalifah Umar bin 'Abdul Aziz, hampir sepenuhnya berkisar pada aspek "kesalehan" secara teologis. Ia misalnya dikatakan sebagai sosok khalifah saleh yang sempurna salatnya laksana salat Rasulullah dan menjadi "guru" dari para ulama yang ada ketika itu. Ia bahkan diceritakan telah menerima semacam "wangsit" dari Nabi Khidir untuk memimpin umat Islam secara adil.[73] Maka tak heran, ia menjadi sosok yang populer dan dikenal khususnya di kalangan para teolog. Ia dikenal sebagi khalifah yang memenuhi dunia dengan keadilan dan mengembalikan semua harta yang diambil secara kejam.

Hal ini senada dengan Philip K. Hitti yang menyebutkan bahwa Umar II sepenuhnya berada di bawah pengaruh para teolog dan selama berabad-abad dikenal dengan kesalehan dan kezuhudannya, kontras dengan khalifah Umayyah lain yang sekuler. Hal ini terlihat jelas dalam catatan as-Suyuti yang mendeskripsikan sang khalifah sebagai sosok yang sangat mengamalkan ajaran-ajaran Islam. Ia juga merupakan khalifah pertama yang tidak melanjutkan praktik yang berlaku sejak masa Mu'awiyah yang selalu mengutuk 'Ali setiap Khutbah Jumat.[74]

Gaung popularitas Khalifah Umar II yang lebih terasa terutama di kalangan agamawan, termasuk sejarawan Islam semacam as-Suyuti, tentunya sarat akan beberapa determinasi teologis sebagai tolok ukurnya. Beberapa legitimasi gagasan "kesalehan" Umar II yang dinisbahkan kepada khalifah Umar bin Khattab merupakan cerminan dari hal tersebut. As-Suyuti sendiri membentuk sosok Umar II dengan segala kesalehannya

72 as-Suyuti, *Tarikh ,* 146.

73 *Ibid.,* 146-147.

74 Hitti, *History,* 277.

dengan terutama menjadikan asketisme Umar bin Khattab sebagai sebuah teladan yang "menitis" kepada Khalifah Umar II.

Di antara *asar* terkenal yang menceritakan "isyarat" akan munculnya Khalifah Umar II, berasal dari Ibn Umar yang mengatakan bahwa dunia tidak akan runtuh sebelum ada seorang laki-laki yang memimpin dari kalangan Umar, yang berbuat sebagaimana Umar berbuat.[75] Atas landasan ini, Khalifah Umar II selalu dianggap sebagai "titisan" Khalifah Umar bin Khattab, bahkan disebut-sebut sebagai al-Khulafa ar-Rasyidun kelima setelah 'Ali.

Sejarawan modern semacam Montgomery Watt mengatakan bahwa citra baik yang disandang Khalifah Umar II sebenarnya disebabkan karena ia berafiliasi dengan para teolog sehingga mendasarkan kebijakannya berdasarkan asas-asas Islam di satu sisi, dan masa kepemimpinannya yang sangat singkat di sisi yang lain. Dalam perspektif ekonomi-politik, Khalifah Umar II justru menaiki tahta khalifah ketika negara sedang dalam keadaan krisis. Ketika itu, terjadi kerugian besar dalam melancarkan serangan ke Istanbul. Di lain pihak, pemasukan pajak justru merosot akibat dua kebijakan lama yang masih dipertahankan; membebaskan keharusan membayar pajak bagi non-muslim yang masuk Islam (*mu'allaf)* dan dihadiahkannya tanah dengan pajak yang rendah bagi umat Islam. Umar II menciptakan suatu kompromi dengan yang menghilangkan perasaan tidak puas di kalangan umat muslim, tetapi aturan terkait rakyat minoritas ditetapkan secara lebih ketat. Meski demikian, kebijakan Umar tersebut tetap tidak menyelesaikan masalah keuangan.[76]

Dengan demikian, hal yang menjadi titik aksentuasi as-Suyuti dalam membandingkan antara Umar II dan Umar bin Khattab adalah persoalan moral-teologis, terutama terkait sikap asketismenya. Bahwa khalifah Umar II dianggap lebih tegas dalam mendasarkan seluruh kebijakannya kepada asas-asas Islam dan telah mengembalikan nama baik Bani Umayyah dari citra negatif sebagai pemerintahan yang sekuler ke pemerintahan yang notabene "religius".

Dalam hal terobosan politik, bisa dikatakan justru keduanya memiliki karakter yang cukup berbeda satu sama lain. Sebagaimana dinyatakan

---

75 as-Suyuti, *Tarikh,* 150.

76 Watt, *Kejayaan Islam,* 26.

Watt, meskipun pada periode Umar bin 'Abdul 'Aziz bisa dikatakan ada pada periode "kestabilan relatif", akan tetapi pada masanya telah terjadi sebuah kemerosotan ekonomi dikarenakan dua kebijakan yang masih dipertahankan sebagaimana telah disebutkan. Meski demikian, berbeda dengan kesimpulan Watt, Hodgson menunjukkan bahwa perbendaharaan negara khalifah Umar II sejatinya tetap berdiri tegak. Hal ini dikarenakan peperangan hampir dapat disisihkan dan tidak adanya pemberontakan dan penjarahan perbatasan.[77] Narasi as-Suyuti tentang khalifah Umar II hampir seluruhnya berbicara tentang perilaku asketik-nya dan hampir tidak ditemui narasi yang menceritakan pencapaian atau terobosan politik yang dilakukannya.[78]

Hal ini berbeda dengan narasi tentang Khalifah Umar bin Khattab. Selain cerita asketik-nya, beberapa pencapaian dan terobosan politik juga banyak ditampilkan. Hal tersebut di antaranya prestasi penaklukan wilayah yang dilakukan oleh Umar seperti penaklukan Mesir, Junsidaphur, kawasan Magrib, Azerbaijan, dan wilayah lainnya. Selain itu beberapa inovasi yang dilakukan Umar dalam berbagai aspek juga termuat dalam narasi as-Suyuti. Umar misalnya dianggap sebagai orang pertama yang membangun kantor administrasi, menata kota-kota besar, membawa makanan dari Mesir lewat laut Ilyah ke Madinah, orang pertama yang melakukan salat tarawih secara berjamaah, mendera peminum khamar dengan 80 kali deraan, melarang penjualan *ummu walad,* dan beberapa inovasi lainnya.[79]

Kiranya, penisbahan antara Khalifah Umar II dengan Umar bin Khattab sama sekali tidak memperhatikan komparasi politik dan hanya mempertimbangkan persamaan dalam aspek moral-teologi saja, dalam hal ini, sikap asketisme yang ditunjukkan keduanya. Secara politis, khalifah Umar II lebih "ekuivalen" jika dibandingkan dengan khalifah 'Ali bin Abi Talib. Di samping masa kepemimpinan yang sama-sama singkat dan persamaan dalam kecenderungan asketis, pencapaian politik keduanya merepresentasikan sebuah fase yang menjurus kepada sebuah titik kemunduran dalam konteks politis. Dalam kasus Umar II, krisis

77 Hodgson, *The Venture of Islam; Buku Kedua,* 48.

78 as-Suyuti, *Tarikh ,* 146-158.

79 *Ibid,* 70-95.

ekonomi cenderung menurun dikarenakan beberapa kebijakan politiknya. Sedangkan pemerintahan 'Ali menyaksikan adanya sebuah perpecahan besar pertama dalam peta politik Islam yang ditandai dengan peristiwa *fitnah*.

2. Kasus Khalifah al-Mustakfi

Selain pada kasus Khalifah Umar II yang kesalehannya diproyeksikan kepada Umar bin Khattab, kasus lain yang serupa adalah ketika as-Suyuti mencitrakan keluarga al-Mustakfi Billah dari dinasti Mamluk. Keluarga ini menempati sebuah arti penting dalam riwayat hidup as-Suyuti. Sebagai khalifah yang menjadi teman dekat ayah as-Suyuti, Kamaluddin as-Suyuti, keluarga sang khalifah dicitrakan as-Suyuti sebagi keluarga yang salih. Hal ini mengingat keluarga as-Suyuti ketika itu berada dalam tanggungan sang khalifah. Ia membandingkan keluarga al-Mustakfi dengan keluarga Umar bin 'Abdul Aziz sebagai dua keluarga khalifah yang paling saleh dalam sejarah Islam.[80] As-Suyuti tidak pernah melihat keluarga yang memiliki nilai-nilai ibadah yang demikian kokoh setelah keluarga Umar II selain keluarga Khalifah al-Mustakfi.[81]

Khalifah al-Mustakfi dicitrakan sebagai khalifah yang bertakwa dan taat menjalankan aturan keagamaan. Layaknya Khalifah Umar II, ia diangkat berdasarkan wasiat dari saudara kandungnya. Tidak ditemukan catatan terkait pencapaian politik pada masanya, selain banyak catatan terkait kesalehannya. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa kecenderungan untuk membuat sebuah proyeksi yang digunakan sebagai legitimasi konstruksi sejarah tertentu biasa ditemukan dalam menjelaskan seorang khalifah yang memiliki karakteristik yang sesuai dengan ukuran moral-teologis yang dijadikan sandaran oleh sejarawan yang menulis sejarah.

Hal ini mengindikasikan adanya sebuah upaya rekayasa yang dilakukan dalam menegaskan sebuah konstruksi sejarah tertentu. Selain itu ia juga menunjukkan adanya sebuah simpul yang dijalin lintas generasi, yakni gagasan ideal terkait khalifah yang menjunjung tinggi sebuah gagasan tentang kesalehan religius yang dikontraskan dengan karakteristik sekuler.

---

80 as-Suyuti, *Tarikh,* 333.

81 *Ibid.*

Hal ini juga tidak lepas dari aspek moral-teologis yang menjadi kecenderungan seorang sejarawan yang pada gilirannya menjadi sebuah gagasan ideal tentang sejarah seorang khalifah dalam Islam. Bagi sejarawan yang berada di bawah bayang-bayang eologis seperti as-Suyuti, terkadang standar moral-teologis lebih dikedepankan daripada motif lainnya. Meski demikian, hal tersebut tidak terlepas dari interpretasi dari sebuah fakta sejarah; hanya saja kecenderungan yang lebih berat kepada moral-teologis kemudian pada gilirannya telah ikut andil dalam proses "penemu-ciptaan" sejarah.

D. Unsur-Unsur Mitos-Supranatural

Dalam menarasikan peristiwa tertentu yang dianggap penting atau fenomenal, unsur mitologi terkadang dijadikan instrumen hiperbolis untuk menegaskan kejadian tersebut. Sebuah peristiwa yang dianggap fenomenal atau sakral biasa dikaitkan dengan beberapa fenomena alam yang dianggap sebagai respons "kosmos" atas peristiwa sejarah tersebut. Hal ini harus dipahami dalam konteks metaforis sebagai bagian dari elemen sastrawi dalam historiografi Islam.

Sama seperti dua hal sebelumnya, penggunaan narasi retoris semacam ini merupakan salah satu bagian dari sebuah upaya untuk menciptakan sebuah narasi sejarah yang notabene emosional, baik dalam pencitraan positif maupun negatif terhadap suatu peristiwa. Hal ini terlihat ketika as-Suyuti melukiskan narasi kematian Hussein oleh tentara khalifah Yazid bin Mu'awiyah. Tatkala Husain terbunuh di Karbala, dunia seakan terhenti selama tujuh hari, sedangkan matahari merapat ke dinding laksana kain yang menguning. Bintang-bintang bertabrakan. Ketika ia terbunuh pada tanggal 10 Muharram, terjadi gerhana matahari di hari itu. Ufuk langit memerah selama enam bulan, sesuatu yang belum pernah terjadi sebelumnya.[82]

Penggalan narasi di atas selayaknya diposisikan dalam konteks sastrawi. Di dalamnya terdapat metafora yang menceritakan bintang-bintang yang bertabrakan dan lain sebagainya. Di sisi lain, ia juga melambangkan sebuah penggunaan materi supranatural sebagai salah satu instrumen dalam menegaskan sebuah materi sejarah tertentu yang

82 as-Suyuti, *Tarikh,* 133.

terkesan emosional. Bahwa tidak hanya manusia yang mengutuk peristiwa tertentu, misalnya, bahkan alam pun ikut menyatakan duka citanya.

Contoh lain dari keberadaan elemen supranatural sebagai instrumen hiperbolis adalah ketika menjelaskan kematian khalifah al-Walid bin 'Abdul Malik. Ia mencantumkan materi yang berbau mitologis atau supranatural. Ketika jenazah al-Walid diletakan di liang lahad, tiba-tiba ia bergerak-gerak dalam kain kafannya dan menendang-nendang dengan kakinya ke tanah.[83] Hal ini merupakan salah satu bentuk citra negatif yang dibalut dengan unsur-unsur hiperbolis sebagaimana telah disebutkan.

Hal ini merupakan salah satu keterpengaruhan dari kecenderungan historiografi Islam ketika itu yang dalam istilah Rosenthal disebut historiografi "puitis" yang memiliki bentuk-bentuk tertentu yang artistik (*artistic forms*).[84] Hal senada juga diutarakan Robinson,[85] bahwa sebelum menjadi sebuah disiplin ilmu yang matang, aktivitas "menulis masa lalu" (*writing the past*) merupakan sebuah bagian atau sub-genre dari disiplin sastra, daripada sebuah disiplin ilmu mandiri yang memiliki kaidahnya sendiri, layaknya disiplin teologi dan hukum Islam. Dalam konteks inilah, sejarah dipandang sebagai sebuah disiplin "estetis" yang berada di bawah bayang-bayang moralitas.

Beberapa item di atas ikut membangun sebuah ideologisasi sejarah dalam arti menciptakan sebuah domain sakralitas di dalamnya *(taqdis at-tarikh)*. Unsur penciptaan sejarah yang melibatkan sebuah teks suci, proyeksi kepada materi sejarah yang lebih otoritatif, dan penggunaan unsur-unsur supranatural mengarah kepada "sakralisasi sejarah" (*taqdis at-tarikh*). Dengan didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an dan Hadis, para sahabat memiliki sisi sakralitas karena telah didukung oleh "teks pertama" umat Islam tersebut.

Secara teoritis, perdebatan terkait upaya untuk menciptakan sejarah yang "paripurna" masih terbengkalai sejak lama. Tugas historiografi bersinggungan dengan fakta (*res factae*) bukan fiksi (*res fictae*), yang membedakannya dengan puisi. Akan tetapi, hal yang menjadi persoalan utama adalah fakta sejarah itu sendiri yang menurut Thucydides (460-

83 as-Suyuti, *Tarikh,* 144.

84 Rosenthal, *The History,* 99.

85 Robinson, *Islamic Historiography,* 84.

400 SM.) merupakan satu satunya hal yang harus diungkap kebenarannya oleh seorang sejarawan.[86] Spirit Thucydides diteruskan oleh Leopold von Ranke pada awal abad ke-19 M, ketika mengkritik moralisasi sejarah. Ia menegaskan bahwa tugas utama sejarawan adalah memperlihatkan sejarah sebagaimana adanya (*wie es eigenlitch gewesen*).[87]

Pada gilirannya, seluruh uraian yang telah dikemukakan mencerminkan sebuah subyektivitas dalam historiografi as-Suyuti. Hal ini didasarkan kepada anggapan yang dipopulerkan oleh George Berkeley (w. 1753 M.), bahwa seluruh realitas pada dasarnya bersifat mental. Dalam arti ia diciptakan oleh pikiran manusia sendiri. Bahwa sikap seseorang terhadap sesuatu pasti didasarkan kepada persepsinya terhadap sesuatu tersebut. Sedangkan persepsi seseorang terhadap sesuatu merupakan hasil dari pemikirannya sendiri dan sebuah bawaan "rohani" yang muncul tanpa komentar.[88]

Hal ini tidak berarti bahwa narasi sejarah as-Suyuti semata-mata merupakan "kreasi" yang mengabaikan fakta obyektif sejarah. Nugroho Notosusanto, sebagaimana dikutip oleh Puspoprodjo,[89] mengatakan bahwa dalam tahap analisis, ada kemungkinan seseorang bisa mencapai sebuah pengetahuan obyektif karena sumber-sumber sejarah yang diperolehnya merupakan sebuah obyek yang notabene memiliki eksistensi yang merdeka di luar fikiran manusia.

Pada faktanya, "kebenaran" fakta sejarah tersebut tak kunjung selesai dibicarakan. Sejak lama para sejarawan mencoba memecahkan teka-teki sejarah di bawah bayang-bayang dua domain utamanya, obyektivitas dan subyektivitas. Unsur pertama merujuk kepada fakta sejarah itu sendiri, sedangkan yang kedua merefleksikan interpretasi sejarawan terkait fakta tersebut. Poespoprodjo dalam hal ini memberikan perincian bahwa dalam historiografi atau penulisan sejarah yang merupakan titik puncak terberat seluruh kegiatan sejarawan, langkah-langkah metodologis yang

---

86 Chris Lorenz, "Scientific Historiography", dalam Aviezer Tucker, *Blackwell Companion to Philosophy of History and Historiography* (Blackwell Publishing, 2009), 397.

87 E.H. Carr, *Apa Itu Sejarah,* terj. Gatot Triwira (Depok: Komunitas Bambu, 2014), 4.

88 Poespoprodjo, *Subyektivitas,* 22.

89 *Ibid,* 24.

diterapkan, pada umumnya, diterima sebagai sesuatu yang memiliki validitas obyektif sebagai sebuah pengetahuan. Akan tetapi, tahap selanjutnya adalah sebuah seni (*art*) dan sejarah yang sesungguhnya tidak mungkin obyektif.

Dalam kata lain, pembacaan sejarah yang merupakan hasil historiografi dipandang serba subyektif yang penuh dengan interpretasi dan seleksi sejarah. Dengan alasan bahwa fakta sejarah yang dibutuhkan dalam historiografi bukan tersedia, melainkan harus diolah terlebih dahulu oleh sejarawan.[90] Narasi as-Suyuti dalam *Tarikh al-Khulafa'* merupakan hasil dari sebuah pembacaan terhadap beberapa karya sejarah sebelumnya yang didasarkan kepada segala determinasi yang disandangnya.

Meski demikian, kesimpulan Al Makin dalam studinya harus diperhatikan, bahwa, sebuah teks sejarah, baik itu termasuk catatan faktual atau mitos, keduanya harus dilihat sebagai upaya mendefinisikan dunia, diri mereka (penulis), dan apa yang mereka persepsi tentang alam dan manusia.[91] Hal ini juga berkaitan dengan trikotomi fakta sejarah; *artifact* (benda), *socifact* (hubungan sosial), dan *mentifact* (kejiwaan).[92] Dalam hal ini, aspek ketiga juga harus dipandang sebagai fakta sejarah yang harus diperhatikan. Beberapa uraian yang telah diuraikan pada dasarnya merupakan telaah atas hal tersebut; aspek kejiwaan *(mentifact)* as-Suyuti dalam menulis sejarah para khalifah Islam sebagaimana direpresentasikan dalam karyanya *Tarikh al-Khulafa'*.

---

90 Poespoprodjo, *Subyektivitas,* 1.

91 Al Makin, *Keragaman dan Perbedaan: Agama dan Budaya dalam Lintas Sejarah Manusia* (Yogyakarta: Suka Press, 2016), 16.

92 Sartono Kartodirdjo, "Sejarah Intelektual" dalam *Sejarah Intelektual,* ed. Leo Agung (Yogyakarta: Ombak, 2013), 208.

BAB VI
AKHIRUL QALAM

Berdasarkan uraian terdahulu, maka dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, sebagai konsekuensi dari seorang *polymath* yang memiliki minat dan kepakaran dalam berbagai bidang keilmuan, sejarah (*fann at-tarikh*) menjadi salah satu bidang yang diminati oleh as-Suyuti. Meskipun demikian, mengacu pada genealogi keilmuannya yang hanya berkutat dalam ilmu-ilmu tradisional (*al-'ulum an-naqliyyah*), terutama hadis, disiplin sejarah dalam hal ini harus diposisikan sebagai salah satu implikasi dari kapasitasnya sebagai seorang tradisionalis yang bersandar pada etos para ahli hadis. Menurut Robinson, as-Suyuti merupakan perwakilan sejarawan tradisionalis (*traditionalist-historian*), sebuah kelompok yang mewarnai dinamika historiografi Islam Abad Pertengahan. Ia juga masuk dalam kelompok yang disebut oleh Syakir Mustafa sebagai Ulama yang "melebarkan sayap" dengan menulis sejarah.

Kedua, eksplanasi sejarah as-Suyuti dikemas dengan pola kritisisme sehingga mudah dibuat tabulasi positif-negatif. Hal ini ditunjukkan dengan narasinya yang mengkontestasi domain sejarah para khalifah sejak al-Khulafa ar-Rasyidun sampai para khalifah Dinasti 'Abbasiyyah Mesir dalam aksen positif atau negatif. Meskipun demikian, kritisisme lebih menekankan pada aspek personalitas seorang khalifah dalam konteks moral-teologis. Hal ini dikarenakan as-Suyuti memiliki konsep doktriner tentang Khalifah yang harus sesuai cita-cita ideal Islam. Di samping itu, pola kritisisme as-Suyuti secara genealogis terpengaruh oleh kritik hadis yang berkutat pada kredibilitas spiritual dan moral seseorang *('adalah)*. As-Suyuti mengaplikasikan pola kritis dalam *jarh wa ta'dil* ketika membaca seorang khalifah.

Sebagai implikasinya, realitas politik yang mengitari seorang khalifah hampir absen dari bidikan as-Suyuti. Hal ini terlihat dalam narasi positifnya terkait Khalifah 'Umar II yang terfokus pada aspek moral-teologis dan mengabaikan situasi politik yang terjadi. Eksplanasi terkait

Khalifah al-Ma'mun juga merefleksikan hal tersebut, ketika ia terfokus kepada afiliasi teologis sang Khalifah. Hal ini semakin jelas terlihat ketika ia memaparkan beberapa "kerusakan" moral beberapa khalifah, seperti Yazid bin Mu'awiyah dari Umayyah, al-Amin dari 'Abbasiyyah, dan khalifah lainnya yang dikatakan suka mabuk, main perempuan, berperilaku homoseks dan lain-lain.

As-Suyuti membuat idealisasi sejarah, atau dalam bahasa Robinson, eksplanasi sejarah as-Suyuti merujuk kepada "sebuah masa lalu" *(a past),* bukan "masa lalu" *(the past).* Ia menunjukkan sejarah ideal para penguasa Islam. Hal ini berawal dari latar belakang as-Suyuti sebagai sejarawan tradisionalis yang asketis-religius, atau dalam istilah Syakir Mustafa, *'ulama ad-din,* yang menulis sejarah. Narasi as-Suyuti pada gilirannya mencerminkan sejarah pragmatis. Percampuran unsur moral-teologis dalam narasi sejarah as-Suyuti merupakan representasi dari salah satu aliran historiografi Islam Abad Pertengahan.

Ketiga, narasi *Tarikh al-Khulafa'* merepresentasikan sebuah fase di mana historiografi masih berbentuk sebagai sebuah "proto-sejarah". Hal itu berperan dalam "penciptaan" ide atau gagasan sejarah as-Suyuti, yang menjadikan legitimasi ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi, proyeksi sejarah dan penggunaan unsur-unsur supranatural sebagai instrumen utamanya. Karya tersebut termasuk sejarah yang "ditemu-ciptakan" (*invented history*), bahkan narasi sejarah yang diidealkan, dalam arti ia mengandung visi ideal tentang sejarah. Hal itu mencerminkan subyektivitas karya historiografi as-Suyuti.

Penulis menyadari bahwa masih banyak kajian terkait kitab sejarah as-Suyuti, secara umum, dan *Tarikh al-Khulafa'* secara khusus, yang terbuka untuk dieksplorasi lebih lanjut, seperti terkait penelusuran sumber dan metodologinya. Hal ini berkaitan dengan orisinalitas kitab tersebut dan porsi keterpengaruhan dari kitab-kitab sumber terhadap narasi sejarahnya. Beberapa karya sejarah lain dari as-Suyuti menunggu untuk dieksplorasi, yakni *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah, asy-Syamarikh fi 'Ilm at-Tarikh,* dan *Bugyat al-Wu'at* serta beberapa karya prosopografi semacam *Tabaqat al-Mufassirin, Tabaqat al-Huffaz,* dan kitab-kitab lainnya yang belum terangkat di kancah akademik.

DAFTAR ACUAN

'Abdul Gani, Yusri. *Mu'jam al-Mu'arrikhin al-Muslimin hatta al-Qarn as-Sani 'Asyara al-Hijri*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1991.

'Ally, Shabir. "The Culmination of Tradition-Based Tafsir: The Qur'an Exegesis al-Durr al-Mantsur of al-Suyuti (d. 911/1505)". *Disertasi Ph.D*, University of Toronto, 2012.

al-'Ayyasyi, Abu Nasr. *Tafsir al-'Ayyasyi*. 2 Vol. Beirut: Mu'assasat al-A'lamy, 1991.

al-'Asqalani, Ibn H}ajar. *Inba' al-Gumr fi Abna al-'Umr*. 4 Vol. Kairo: al-Majlis al-A'la li asy-Syu'un al-Islamiyyah, 1998.

Abu Hatim. *Taqdimah al-Jarh wa at-Ta'dil*. Beirut: Dar Ihya at-Turas al-'Arabi, 1952.

Abu Rayyah, *Adwa' 'ala as-Sunnah an-Nabawiyyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.

Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*. Riyad: Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'udiyyah, 1983.

Afzal, Nasreen. "al-Baladhuri's Kitab Futuh al-Buldan: Third Century Humanistic History". *Journal of Social Sciences,* vol. 63, (Autumn 2014), 106-137.

Ahmad bin Hanbal. *Kitab Fada'il as-Sahabah*. Mekah: Jami'ah Ummul Qura, Markaz al-Bahs al-'Ilmi wa Ihya at-Turas al-Islami, 1983.

Ahmad bin Abi Ya'qub. *Tarikh al-Ya'qubi*. 2 Vol. Beirut: Syirkah al-A'lami li al-Matbu'at, 2010.

Al Makin. *Keragaman dan Perbedaan: Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia*. Yogyakarta: Suka Press, 2016.

-----. *Representing The Enemy; Musaylima in Muslim Literature*. New York: Peter Lang, 2010.

al-Amini, 'Abd al-Husain. *al-Gadir fi al-Kitab wa as-Sunnah wa al-Adab*. 11 Vol. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at, 1994.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.

Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

al-Balazuri, Ahmad bin Yahya. *Futuh al-Buldan*. Kairo: Matba'ah al-Mausu'at, 1901.

Baldick, Chris. *Oxford Concise Dictionary of Literary Term*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

al-Bagawi, Abu Muhammad Husain. *Tafsir al-Bagawi*. 8 Vol. Dar Tayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1997.

al-Bagdadi, Ibn Najjar. *Tarikh al-Bagdad*. 4 Vol. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, tt.

Bosworth, C. E. *Dinasti-Dinasti Islam*. Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1993.

Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam*. Terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2006

Carr, E. H. *Apa Itu Sejarah*. Terj. Gatot Triwira. Depok: Komunitas Bambu, 2014.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy,* terj. Liadin Sherrard. London: Institute of Ismaili Studies, 1993.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.

Daftary, Farhad dan Josef W. Meri (ed.). *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilfred Madelung*. London: I.B. Tauris, 2003.

ad-Dainuri, Abu Bakr. *al-Mujalasah wa Jawahir al-'Alam*. 10 Vol. Beirut: Dar Ibn H}azm, 1998.

Duncan S. Ferguson. *Biblical Hermeneutic: An Introduction*. London: SCM Press, 1969.

El-Hibri, Tayyeb. *Reinterpreting Islamic Historiography* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Encyclopædia Britannica, "Europe, history of." dalam *Encyclopaedia Britannica Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2010.

Faruqi, Nisar Ahmed. *Early Muslim Historiography*. Delhi: Idarah Adabita Delhi, 1976.

Fauzy, Hasan. "al-Manhaj al-Naqdi min al-Mutaqaddimin wa Asaru

Tabayun al-Manhaj". *Tesis Magister*. Jami'ah 'Ain Syams, 1993.

Fischer, Humpreys J. "An Egyptian Polymath" (book review). *The Journal of African History,* vol. 1, no. 3 (1976), 448-450.

Fouda, Farag. *Kebenaran Yang Hilang: Sisi Kelam Praktek Politik dan Kekuasaan Dalam Sejarah Kaum Muslimin.* Terj. Novriantoni. Jakarta: Balitbang Kemenag, 2007.

Gadamer, Hans George. *Philosophical Hermeneutics*. Terj. David E. Linge. University of California Press, 2008.

-----. *Truth and Method.* trans. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Contium, 1989.

Geoffroy, E. "a1-Suyuti". Dalam *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 9, ed, C. E. Bosworth, dkk., 913-916. Leiden: Brill, 1991.

Ghazanfar, SM. (ed.). *Medieval Islamic Economic Thought*. London: Routledge, 2003.

Goldzier, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern.* Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.

-----. "Fikih", dalam *Encyclopedia of Islam,* vol. 2, ed. B. Lewis, dkk., 886-891. Leiden: Brill, 1991.

-----. *Muslim Studies*. Terj. C. M. Barber dan S.M. Stern. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.

Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method.* New York: Alfred A. Konpf, 1964.

Habib, M. A. R. *Modern Literary Criticism and Theory.* Malden: Blackwell Publishing, 2005.

Hasan, Hasan Ibrahim dkk. *an-Nuzum al-Islamiyyah*. Kairo: Lajnah at-Ta'gf wa an-Nasyr, 1953.

al-Haqq, Jad. *al-Fiqh al-Islami; Murunatuhu wa Tatawwuruhu.* Kairo: al-'Ammah li al-Lajnah al-'Ulya li ad-Da'wah al-Islamiyyah, 2004.

Hegel, G. W. F. *Introduction to The Philosophy of History.* Indianapolis: Hackett Publishing, 1988.

Hitty, Philip K. *History of The Arabs*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2006.

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam: Buku Pertama.* Terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002.

-----. *The Venture of Islam; Buku Kedua*. Terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta:

Penerbit Paramadina, 2002.

-----. *The Venture of Islam: The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Holmes, George. "Editor's Foreword". Dalam *The Oxford Illustrated History of Medieval Europe,* ed., v-ix. George Holmes. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Husein, Muhammad. *al-Islam wa al-Hadarat al-Garbiyyah*. Beirut: Dar al-Irsyam, 1969.

Jena, Yeremias. "Thomas Kuhn Tentang Perkembangan Sains dan Kritik Larry Laudan". *Jurnal Melintas,* vol. 28, no. 2 (2012), 161-181.

'Itr, Nurudin. *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

Ibn 'Asakir, *Tarikh Madinati Dimasyq*. 70 Vol. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Ibn al-'Imran, Muhammad bin 'Ali. *al-Inba' fi Tarikh al-Khulafa'*. Kairo: al-Afaq al-'Arabiyyah, 1999.

Ibn Kasir, 'Imaduddin Abu al-Fida. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. 8 Vol. Dar Tayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1999.

-----. *al-Ba'is al-Hasis*. Kairo: Matba'ah 'Ali Sabih, 1370 H.

-----. *al-Bidayah wa an-Nihayah*. 21 Vol. Beirut: Dar Hijr li at-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1997.

Ibn Khaldun. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

Ibn Khallikan, Syamsuddin. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' az-Zaman*. 7 Vol. Beirut: Dar Sadir, tt.

Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab*. 15 Vol. Beirut: Dar Sadir, tt.

Ibn Sa'd, Muhammad. *Tabaqat Ibn Sa'ad*. 11 Vol. Kairo: Maktabah al-Khanj, 2001.

Ibn Tagri-Birdi, Jamaluddin. *an-Nujum az-Zahirah fi Muluk Misr wa al-Qahirah*. 16 Vol. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

Ikhwan, Munirul. "Kitab al-Muzhir of Jalaluddin al-Suyuti; A Critical Edition and Translation of Section Twenty on Islamic Terms". *Jurnal al-Jami'ah,* vol. 47, no. 2 (2009), 377-411.

al-Isfahani, Abu Nu'aim. *Hilyat al-Auliya wa Tabaqat al-Asfiya'*. 10 Vol. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Jabali, Fuad. *The Companions of the Prophet; A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill, 2003.

al-Jabarti, 'Abd al-Rahman Ibn Hasan.*'Aja'ib al-Asar fi at-Tarajim wa al-Akhbar.* 3 Vol. Kairo: Matba'ah Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1997.

al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009.

Jarret, Major H. S. "Introduction", dalam Jalaluddin as-Suyuti, *History of The Calips*. Terj. Major H.S Jarret, iii-xxiii. Calcutta: J.W. Thomas. Bapstist Mission Press, 1881.

Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Budi, 2007.

-----. *Bulan Sabit di Gurun Gobi*. Yogyakarta: Suka Press. 2014.

Kartodirdjo, Sartono. "Sejarah Intelektual". Dalam *Sejarah Intelektual,* ed. Leo Agung S, 208-214. Yogyakarta: Ombak, 2013.

Kennedy, Hugh.*The Great Arab Conquest*. Terj. Ratih Ramelan. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008.

Kerlinger, Fred N. *Asas-Asas Penelitian Behavioral*. Terj. Landung R. Simatupang. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002.

al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *'Usul al-Hadis*. Beirut: Dar al-Fikr, 1971.

al-Khudairy, Zainab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. Terj. Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.

Kohlberg, Etan. *The Attitute of the Imami-Shi'is to the Companion of the Prophet*. Oxford: Oxford, 1971.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Kulsum, Ummi. "Peradaban Islam Masa Khulafa al-Rasyidun". dalam *Sejarah Peradaban Islam,* ed. Siti Maryam, dkk., 43-63. Yogyakarta: LESFI, 2009.

Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Leirissa, R.Z. "Pengantar" dalam Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man, Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*. Terj. M. Amrullah, i-xi. Yogyakarta: Qalam, 2004.

Lengish, Edward D. "The Idea of Middle Ages". *A Companion to The Medieval World,* ed. Carol Lansing dan Edward D. Lengish, 3-5. West Sussex:

Wiley-Blackwell, 2009.

Levanoni, Amalia. "The Mamluk Conception of the Sultanate". *International Journal of Middle East Studies,* vol. 26, no. 3 (Agustus 1994), 373-392.

Lewis, Bernard. *Sejarah: Diingat, Ditemukan Kembali, Ditemu-Ciptakan*. Terj. Bambang A. Widyanto. Yogyakarta: Ombak, 2009.

Lorenz, Chris. "Scientific Historiography". Dalam *Blackwell Companion to Philosophy of History and Historiography,* ed. Aviezer Tucker, 393-403. Blackwell Publishing, 2009.

Machasin, "Peradaban Isam Masa kemunduran 'Abbasiyah; Masa Kemunduran". Dalam *Sejarah Peradaban Islan Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer,* ed. Situ Maryam, dkk, 109-126. Yogyakarta: LESFI, 2005.

-----. "Sumbangan Hermeneutika Terhadap Ilmu Tafsir". Makalah dipresentasikan pada acara *Diskusi Tetap Dosen UIN Sunan Kalijaga*, 2002.

Madany, A. Malik. "Isra'iliyyat dan Maudua'at dalam Tafsir al-Qur'an: Studi Tafsir al-Jalalain". *Disertasi Doktoral*, UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Majid, Abdul Mun'im. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Bandung: Pustaka, 1997.

Marcum, James A. *Thomas Kuhn Revolution: An Historical Philosophy of Science*. London: Continuum, 2005.

Makdisi, George A. *Cita Humanisme Islam*. Terj. A. Syamsu Rizal dan Nur Hidayah. Jakarta: Serambi, 2005.

al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali bin al-Husain. *Muruj az-Zahab wa Ma'adin al-Jawhar.* 4 Vol. Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2005.

McAuliffe, Janne Dammen (ed.). *With Reverence for The Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Meri, Josef W. (ed.). *Medieval Islamic Civilization; An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.

al-Mubarrid, Abu al-'Abbas. *al-Kamil fi al-Lugah wa al-Adab.* 4 Vol. Wizarat asy-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Auqaf wa ad-Da'wah, wa al-Irsyad, 1998.

Mudzhar, Atha. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Mustafa, Syakir. *at-Tarikh al-'Arabiyyah wa al-Muaarrikhun: Dirasat fi Tatawwuri 'Ilm at-Tarikh wa Ma'rifati Rijalihi fi al-Islam*. Beirut: Dar al-'Ilmi, 1990.

an-Nadwi, Abu al-Hasan. *Rijal al-Fikr wa ad-Da'wah fi al-Islam*. Burqiya: Dar al-Qalam, 1983.

an-Naisaburi, Hakim Abi 'Abdillah. *Ma'rifat 'Ulum al-Hadis*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976.

-----. *Islamic Philosphy from it's Origin to The Present*. New York: State University of New York Press, 2006.

Nasution, Harun *dkk*. *Ensiklopedia Islam Indonesia*. Jakarta: Jambatan, tt.

-----. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press. 1985.

-----. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.

Nurul Hak. *Sejarah Peradaban Islam, Rekayasa Sejarah Islam Daulah Bani Umayyah*. Yogyakarta: Gosyen Publising, 2012.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.* Evanston: Northwestern University Press, 1969.

Petersen, E. Ladewig. *Ali and Muawiyah in Early Arabic Tradition: Studies on the Genesis and Growth of Islamic Historical Writing until the End of the Ninth Century* . Copenhagen: Munksgaard, 1964.

Poespoprodjo. *Subjektivitas dalam Historiografi*. Bandung: Remadja Karya, 1987.

Qasim, 'Abdul Qasim. *'Asr Salatin Mamalik, Tarikh as-Siyasi wa al-Ijtima'i,* (Ein for Human and Social Studies, t.p, 1998.

al-Qastalani, Ahmad bin Muhammad. *al-Mawahib al-Ladunniyyah bi al-Minah al-Muhammadiyyah*. 3 Vol. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

al-Qummi, Abu al-Hasan. *Tafsir al-Qummi*. 2 Vol. Qum: Mu'assasat Dar al-Kitab, 1404 H.

Rakhmat, Jalaluddin. *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih*. Bandung: Mizan, 2006.

Rapoport, Yossef. *Marriage, Money, and Divorce in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Rippin, Andrew. "The Function of 'Asbab al-Nuzul' in Qur'anic Exegesis". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London,* vol. 15, no. 1 (1988), 1-20.

Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography.* Leiden: Brill, 1968.

-----. *Etika Kesarjanaan Muslim; dari al-Farabi hingga Ibn Khaldun.* Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Mizan, 1999.

-----. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Leiden: Brill, 2007.

al-Saban, Abu al-'Irfan. *Hasyiyah 'ala Syarh as-Sullam li al-Malawwiy.* Kairo: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1938.

as-Safadi, Salahuddin. *A'yan al-'Asr wa A'wan an-Nasr.* 6 Vol. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998.

as-Sakhawi, Syamsuddin. *al-I'lan fi at-Taubikh 'ala man zamma 'ala at-Tarikh.* Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1986.

Salih, Ibrahim. "Muqaddimah at-Tahqiq". Dalam Jalaluddin as-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa',* 3-9. Beirut: Dar Sadir, 1997.

S}adr, Muhammad Baqir. *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah Dalam al-Qur'an.* Ed. AM. Safwan. Yogyakarta: RausyanFikr, 2008.

S|a'lab, Abu al-'Abbas. *Majalis Sa'lab.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1948.

Saifuddin. *Arus Tadwin Hadis dan Historiografi Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Sartain, E.M. *Jalal al-Din al-Suyuti: Biography and Background.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Sastraprateja, M. dan Frans Parera. "Kata Pengantar", dalam Nicollo Machiavelli, *Sang Penguasa.* Terj. C. Woekirsari, vii-xlii. Jakarta: Gramedia. 1991.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

Shiddiqie, Nourruzzaman. *Pengantar Sejarah Muslim*. tanpa Kota: Nur Cahaya, 1983.

as-Siba'i, Mustafa. *al-Sunnah wa Makanatuha fi at-Tasyri'.* Dar al-Qaumiyyah, 1966.

al-Silafy, Abu Tahir. *al-Tuyuriyyat*. Riyad: Maktabah Adwa as-Salaf, 2004.

al-Sirjani, Raghib. *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*. Terj. Sonif. Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2011.

as-Suli, Abu Bakr Yahya. *al-Auraq*. 2 Vol. Kairo: Sharih Darb-El-Gamamiz, 1935.

as-Suyuti, Jalaluddin. *Asma al-Mudallisin*. Beirut: Dar al-Jil, tt.

-----. *Bugyat al-Wu'at fi Tabaqat al-Lugawiyyin wa al-Nuhat*. 2 Vol. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

-----. *ad-Durr al-Mansur fi at-Tafsir bi al-Ma'sur*. 17 Vol. Kairo: Markaz al-Hijr li al-Buhus wa ad-Dirasat al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2003.

-----. *Husn al-Muhadarah fi Tarikh Misr wa al-Qahirah*. 2 Vol. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967.

-----. *Is'af al-Mubatta bi Rijal al-Muwatta*. Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, tt..

-----. *Jazil al-Mawahib fi Ikhtilaf al-Mazahib*. Kairo: Dar al-I'tisam, 1989.

-----. *Ma Rawahu al-Asatin fi 'adam al-Maji ila as-Salatin*. Tanta: Dar as-Sahabah li at-Turas, 1991.

-----. *Miftah al-Jannah fi al-Ihtijaj bin as-Sunnah*. Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyyah, 1989.

------. *asy-Syamarikh fi 'Ilm at-Tarikh*. Leiden: Brill, 1893.

------. *Tabaqat al-Huffaz*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1987.

------. *Tabaqat al-Mufassirin*. Kuwait: Dar an-Nawadir, 2010.

------. *Tadrib ar-Rawi*. Riyad: Maktabah ar-Riyad al-Hadisah. tt.

-----. *Tazkirah al-Mu'tasi fiman Haddasa wa Nasi*. Kuwait: al-Dar as-Salafiyyah, 1404 H.

-----. dan Jalaluddin al-Mahalli. *Tafsir Jalalain*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013.

-----.*Tarikh al-Khulafa'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.

al-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*. 2 Vol. Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1404 H.

Shoshaan, Boaz. *Poetics of Islamic Historiography; Deconstructing Tabari's History*. Leiden: Brill, 2004.

Siddiqi, Mazheruddin. *Konsep al-Qur'an Tentang Sejarah*. Terj. Nur Rachmi. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal*. Bandung: Mizan, 2015.

Sourdel, D. "Khalifa". *Encyclopedia of Islam,* vol. 4, ed. C. E. Bosworth, dkk., 937-353. Leiden: Brill, 1997.

Sya'labi, Ahmad. *Mausu`'ah at-Tarikh al-Islami*. t.tp: Maktabat an-Nahdah al-Misriyyah, 1979.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

at-Tabari, Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. 24 Vol. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah. 2000.

------. *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk*. 5 Vol. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 H.

at-Tabataba'i, Muhammad Hussein. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 22 Vol. Beirut: Mu'assasat al-A'lami, 1997.

at-Tabrasi, Abu 'Ali. *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 10 Vol. Beirut: Dar al-Murtada, 2006.

Tourneau, R. "Bayt al-Mal". dalam *Encyclopedia of Islam,* vol. 1, ed. H. A. R. Gibb, dkk., 1141-1149. Leiden: Brill, 1986.

al-'Umari, Ibn Fadillah. *Masalik al-Absar wa Mamalik al-Absar*. 27 Vol. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.

Usaibi'ah al, Ibn Abi. *'Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Atibba'*. Beirut: Dar Maktabah al-Hayat, 1965.

Von Grunebaum, Gutave E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. The University of Chicago Press, 1953.

Wahyudi, Yudian. *Ushul Fiqh versus Hermeneutika*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2010.

al-Waqidi, *al-Maghazi*. Terj. Rudi G. Aswan. Jakarta: Zaituna, 2012.

Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam; Kajian Kritis Dari Tokoh Orientalis*. Terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakara: Tiara Wacana, 1990.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1983.

Windrow, Martin. *The Mamluks; 1250-1517*. London: Osprey Publishing Ltd., 1993.

Yatim, Badri. *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Yusuf, Mundzirin, "Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir" *Thaqafiyyat: Jurnal Kajian Budaya Islam,* vol. 16, no. 2 (Desember 2015), 180-183.

Zadah, Syaikh. *Hasyiyah Syaikh Zadah 'ala Tafsir Qadi al-Baidawi*. 8 Vol. Istanbul: Maktabah al-Haqiqah, 1998.

az-Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. 2 Vol. Kairo: Dar Wahbah, tt.

az-Zahabi, Syamsuddin Muhammad.*Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam*. 53 Vol. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1990.

az-Zamakhsyari, Abu al-Qasim. *Tafsir al-Kasyyaf*. 4 Vol. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1408 H.

LAMPIRAN
CONTOH NARASI SEJARAH AS-SUYUTI DALAM KITAB *TARIKH AL-KHULAFA'*

1. Landasan *Naqli* Tentang Khalifah Ideal

وأخرج ابن سعد عن زادان عن سلمان أن عمر قال له: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة فاستعبر عمر

وأخرج عن سفيان بن أبي العرجاء قال: قال عمر بن الخطاب: والله ما أدري أ خليفة أنا أم ملك؟ فإن كنت ملكا فهذا أمر عظيم فقال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقا قال: ما هو؟ قال: خليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا في حق وأنت بحمد الله كذلك والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا فسكت عم

2. Alasan Tidak Mencantumkan Dinasti 'Ubaidiyyah

ولم أورد أحدا مما ادعى الخلافة خروجا ولو لم يتم له الأمر ككثير من العلويين وقليل من العباسيين منها: أنهم غير قريشيين وإنما سمتهم بالفاطميين جهلة العوام وإلا فجدهم مجوسي ... ومنها: أن أكثرهم زنادقة خارجون عن الإسلام ... ومنها: أن مبايعتهم صدرت والإمام العباسي قائم موجود سابق البيعة ... ومنها: أن الحديث ورد بأن هذا الأمر إذا وصل إلى بني العباس لا يخرج عنهم حتى يسلموه إلى عيسى ابن مريم أو المهدي فعلم أن من تسمى بالخلافة مع قيامهم خارج باغ

3. Keterangan Identifikasi Sumber

و هذا آخر ما تيسر جمعه في هذا التاريخ و قد اعتمدت في الحوادث على تاريخ الذهبي و انتهى إلى سنة سبعمائة ثم على تاريخ ابن كثير و انتهى إلى سنة ثمان و ثلاثين و سبعمائة

ثم على المسالك و ذيله إلى سنة ثلاث و سبعين ثم على [أنباء الغمر] لابن حجر إل سنة خمسين ثمانمائة و أما غير الحوادث فطالعت عليه تاريخ بغداد للخطيب عشر مجلدات و تاريخ دمشق لابن عساكر سبعة و خمسين مجلدا و الأوراق للصولي سبع مجلدات والطيوريات ثلاث مجلدات و الحلية لأبي نعيم تسع مجلدات و المجالسة للدينوري و الكامل للمبرد مجلدين و أمالي ثعلب مجلد و غير ذلك

4. "Kajian Pustaka" Tentang Sejarah Khalifah Terdahulu

فائدة: أفرد تواريخ الخلفاء بالتأليف جماعة من المتقدمين: منها تاريخ الخلفاء لنفطويه النحوي مجلدان انتهى إلى أيام القاهر والأوراق للصولي ذكر فيه العباسيين فقط وانتهى إليه قلت: وقد وقفت عليه وتاريخ خلفاء بني العباس لابن الجوزي رأيته أيضا انتهى إلى أيام الناصر و تاريخ الخلفاء لأبي الفضل أحمد بن أبي طاهر المروزي الكاتب أحد فحول الشعراء مات في سنة ثمانين و مائتين و تاريخ خلفاء بني العباس للأمير أبي موسى هرون بن محمد العباسي

5. Abu Bakar Sebagai Sahabat Terbaik

أجمع أهل السنة أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم سائر العشرة

6. Abu Bakar Meminta Tambahan Gaji

وأخرج ابن سعد عن ميمون قال: لما استخلف أبو يكر جعلوا له ألفين فقال: زيد وني فإن لي عيالا وقد شغلتموني عن التجارة فزادوه خمسمائة

7. 'Umar bin Khattab Menunggak Kas Baitul Mal

وأخرج ابن سعد عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب كان إذا احتاج أتى صاحب بيت المال فاستقرضه فربما أعسر فيأتيه صاحب بيت المال يتقاضاه فيلزمه فيحتال له عمر وربما خرج عطاؤه فقضاه

8. Keberatan Para Sahabat Terhadap Kebijakan Utsman bin 'Affan

فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم ثم توانى في أمرهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته في الست الأواخر وكتب لمروان بخمس إفريقية وأعطى أقرباءه وأهل بيته المال وتأول في ذلك الصلة

التي أمر الله بها وقال: إن أبا بكر وعمر تركا من ذلك ما هو لهما وإني أخذته فقسمته في أقربائي فأنكر الناس عليه ذلك

9. Percekcokan Utsman dengan Sahabat Lain

فلما كان في الست الأواخر استأثر بني عمه فولاهم وما أشرك معهم وأمرهم بتقوى الله فولى عبد الله بن أبي سرح مصر فمكث عليها سنين فجاء أهل مصر يشكونه ويتظلمون منه وقد كان قبل ذلك من عثمان هنات إلى عبد الله بن مسعود وأبي ذر وعمار بن ياسر فكانت بنو هذيل وبنو زهرة في قلوبهم ما فيها لحال ابن مسعود وكانت بنو غفار وأحلافها ومن غضب لأبي ذر في قلوبهم ما فيها وكانت بنو مخزوم قد حنقت على عثمان لحال عمار بن ياسر

10. Pembunuhan Husain

وبعث أهل العراق إلى الحسين الرسل والكتب يدعونه إليهم فخرج من مكة إلى العراق في عشر ذي الحجة ومعه طائفة من آل بيته رجالا ونساء وصبيانا فكتب يزيد إلى واليه بالعراق عبيد الله بن زياد بقتاله فوجه إليه جيشا أربعة آلاف عليهم عمر بن سعد بن أبي وقاص فخذله أهل الكوفة كما هو شأنهم مع أبيه من قبله فلما رهقه السلاح عرض عليه الاستسلام والرجوع و المضي إلى يزيد فيضع يده في يده فأبوا إلا قتله فقتل و جيء برأسه في طست حتى وضع بين يدي ابن زياد لعن الله قاتله و ابن زياد معه و يزيد أيضا

11. Kesalihan ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz

وأخرج عن ابن عمر قال: كنا نتحدث أن الدنيا لا تنقضي حتى يلي رجل من آل عمر يعمل بمثل عمل عمر فكان بلال بن عبد الله بن عمر بوجهه شامة وكانوا يرون أنه هو حتى جاء الله بعمر بن عبد العزيز

قال زيد بن أسلم عن أنس رضي الله عنه: ما صليت وراء إمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أشبه صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الفتى ـ يعني عمر بن عبد العزيز ـ

جمع القرآن وهو صغير وبعثه أبوه إلى المدينة يتأدب بها

12. Tentang Sifat Baik al-Ma'mun

وكان أفضل رجال بني العباس حزما وعزما وحلما وعلما ورأيا ودهاء وهيبة وشجاعة وسؤددا وسماحة وله محاسن وسيرة طويلة لو لا ما أتاه من محنة الناس في القول بخلق القرآن

13. Penggalan Narasi *Mihnah*

و في سنة ثمان عشرة امتحن الناس بالقول بخلق القرآن فكتب إلى نائبه على بغداد إسحاق بن إبراهيم الخزاعي ابن عم طاهر بن الحسين في امتحان العلماء كتابا يقول فيه : و قد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم و السواد الأكبر من حشوة الرعية و سفلة العامة ممن لا نظر له و لا روية و لا استضاءة بنور العلم ... و ذلك أنهم ساووا بين الله و بين ما أنزل من القرآن

بلغ المأمون أن الذين أجابوا إنما أجابوا مكرهين فغضب و أمر بإحضارهم إليه فحملوا إليه فبلغتهم وفاة المأمون قبل وصولهم إليه و لطف الله بهم و فرج عنهم

14. Polemik Khalifah al-Mansur yang Menyisa Sejumlah Ulama

و في سنة خمس و أربعين كان خروج الأخوين محمد و إبراهيم ابني عبد الله بن حسن ابن الحسن بن علي بن أبي طالب فظفر بهما المنصور فقتلهما و جماعة كثيرة من آل البيت فإنا لله و إنا إليه راجعون و كان المنصور أول من أوقع الفتنة بين العباسين و العلويين و كانوا قبل شيئا واحدا و آذى المنصور خلقا من العلماء ممن خرج معهما أو أمر بالخروج قتلا و ضربا و غير ذلك : منهم أبو حنيفة و عبد الحميد بن جعفر و ابن عجلان و ممن أفتى بجواز الخروج مع محمد على المنصور مالك بن أنس رحمه الله و قيل له : إن في أعناقنا بيعة للمنصور فقال : إنما بايعتكم مكرهين و ليس على مكره يمين

15. Polemik Pencopotan Sultan al-Mansur yang Memiliki Moral yang Bejat

ومن الحوادث في أيامه: في عام ولايته خلع السلطان المنصور لفساده وشربه الخمور حتى قيل: إنه جامع زوجات أبيه ونفي إلى قوص وقتل بها فكان ذلك من الله مجازاة لما فعله والده مع الخليفة وهذه عادة الله مع من يتعرض لأحد من آل العباس بأذى

INDEKS

A
‘Abbasiyyah 2, 6, 8, 25, 27, 28, 30, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 135, 140, 141, 143, 144, 151, 152, 153, 154, 157, 161, 165, 170, 172, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 222, 223
‘Abd al-Mahasin Ibn Tagri-Birdi 3
‘Abdul ‘Aziz bin Ya’qub 165
‘Abdul Gani 3, 38, 47, 49, 50, 56, 63, 64, 104
Abdullah bin Abi Sarrah 120, 122, 126
‘Abdullah bin Zubair 74, 77, 78, 79, 80, 131, 135, 136
Abdullah bin Zubair 74, 77, 78, 79, 80, 131, 135, 136, 138, 179, 204
‘Abdul Malik 77, 78, 79, 131, 132, 133, 140, 177, 178, 179, 183, 184, 211, 219
‘Abdul Malik bin Marwan 77, 78, 79, 131, 140, 177, 178, 179, 183, 184, 211
’Abdul Malik bin Marwan 25
Abdurrahman bin Abu Bakar 134
‘Abid al-Jabiri 13, 101, 212
Abu al-Fida 5, 32, 40, 82, 113, 125, 192, 227
Abu Bakar 7, 74, 93, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 134, 136, 147, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 206, 207, 211
Abu Hasan al-Qabisi 96
Abu Ishaq asy-Syirazi 40
Abu Khaisamah 52, 150
Abu Mikhnaf 28, 43
Abu Zahw 38, 39, 108
Abu Zarr 115, 120, 121, 122
‘Adil Tuman Bay 167
Afrika 26, 70, 72, 119, 126, 129
Ahmad bin Hanbal 89, 110, 128, 150, 172
Ahmad ibn Khalifah al-Zahir bi Amrillah 30
ak-Mutawakkil 171
al-Bagawi 89, 127, 192, 193
al-Baidawi 48, 127, 192
al-Baihaqi 63
al-Balazuri 87
Al-Balazuri 87
al-Batruji 105, 106
al-Bukhari 25, 47, 90, 205
al-Farisi 56, 117
al-Farra 127
al-Hakim 66, 77, 104, 142, 170, 181, 182
Ali bin Abi Talib 116, 121, 125,

136, 148, 155, 191, 196, 214, 216
'Ali bin Dawud al-Jauhari 3
'Alimuddin al-Bulqaini 47, 49
al-'Iraqi 48
al-Kafiyaji 47, 49, 50
al-Karki viii, 62
al-Khafaji 154, 159
al-Khulafa ar-Rasyidun 69, 73, 74, 75, 84, 85, 87, 93, 94, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 127, 129, 135, 137, 147, 175, 177, 190, 191, 201, 213, 214, 215, 222
al-Khulafa' ar-Rasyidun 2, 6, 8, 14
Al Makin 84, 85, 221
al-Ma'mun 27, 103, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 172, 180, 181, 182, 186, 206, 211, 223
al-Maqrizi 3, 32, 77, 170
al-Mas'udi 1, 41, 146, 147
al-Mukhtar al-Kazzab 78
al-Mustamsik 70, 71, 94, 165, 166
al-Mustanjid 8, 9, 61, 70, 71, 141
al-Mustansir 80, 154, 157, 158, 165, 167, 169, 170
al-Mutawakkil 'ala Allah 70, 71, 154, 165
al-Qastalaini 62
al-Qastalani 3, 63, 230
al-Qawariri 172
al-Subki 40
al-Suyuti 5, 47, 49, 50, 79, 123, 124, 135, 149, 152, 167, 172, 175, 181, 185, 194, 200
al-Tabari 87
al-Walid 122, 126, 133, 210, 219
al-Walid bin 'Uqbah 122, 126
al-Waqidi 39, 233
al-Ya'qubi 38, 40
A. Malik Madany 30
'Ammar bin Yasir 115, 120, 121, 122
Amr bin 'As 122, 126
'Amr bin 'Ubaid 149
Andalusia 72, 73, 74
an-Nawawi 48, 67
Antony Black 30, 126, 134
Arab 13
as-Safadi 33, 40, 231
as-Sakhawi 3, 33, 51, 52, 61, 62, 63, 231
As-Sakhawi 51, 63
as-Suyuti 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 29, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,

185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223
As-Suyuti 4, 9, 14, 35, 37, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 69, 71, 73, 75, 76, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 94, 109, 110, 116, 119, 120, 121, 124, 125, 128, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 148, 150, 151, 153, 156, 160, 165, 168, 170, 171, 183, 192, 193, 195, 197, 200, 202, 203, 214, 217, 222, 223
Asyraf Janbalat 167
Asyraf Qansuh Gauri 167
Asyraf Tuman Bay 167
asy-Syarabi 154, 158
asy-Syarimasyahi 48
asy-Syazili 59, 60, 70
Asyut 46, 47, 61
at-Tabari 1, 4, 7, 25, 40, 42, 78, 79, 87, 89, 127, 183, 189, 192, 194, 213
At-Tabari 39, 87, 89
Ayyubiyah 8, 29
Ayyubiyyah 3, 32, 46, 73, 75, 153, 166, 186
az-Zahabi 6, 7, 24, 33, 35, 37, 40, 41, 78, 81, 82, 96, 159
az-Zahir bi Amrillah 93

B
Baghdad 3, 8, 29, 46, 74, 75, 77, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 92, 93, 147, 149, 150, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 168, 170, 210
Baha al-Din Ibn Sadad 40
Bernard Lewis 10, 187, 188
Boaz Shoshan 1, 114, 189
Buwaihi 6

C
Calcutta 5, 69
Carl Brockelman 64
Chase F. Robinson 2, 7, 24, 38, 51
Chris Baldick 99

D
Daulah Umayyah 27
Delhi 17, 69
Duwaidar 154, 158

E
Edward Hellet Carr 172
E. Geoffroy 5, 46
E. Ladewig Petersen 12
Elizabeth Mary Sartain 4

F
Fatimah as-Zahra 77
Fatimiyyah 1, 3, 62, 75, 95, 184, 185, 186
Frabsesco Guicciardini 171
Franz Rosenthal 7, 10, 18, 20, 43, 51, 96, 100, 212
Fuad Jabali 110, 113, 123, 127

G
Gadamer 11
George Berkeley 220

H
Haitam bin ‘Addi 43
Hajjaj bin Yusuf 78
Hamam al-Khudairi 46
Hamamuddin al-Khudairi 46
Harun Nasution 22, 149, 150
Hegel 13, 172
Humprey 49, 114
Humprey J. Fisher 49

I
Ibn ‘Abd al-Barr 123
Ibn al-Asir 35, 77, 90, 183
Ibn al-‘Imran 8, 9, 41, 61
Ibn al-Izari 77
Ibn al-Karaki 3, 63, 64
Ibn al-Khadibah 105, 106
Ibn al-Sadad 35
Ibn ‘Asakir 6, 35, 40, 81, 82, 89, 97, 109
Ibn Fadillah al-‘Umari 34
Ibn Hajar 31, 36, 37, 40, 47, 48, 56, 61, 63, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 97, 104
Ibn Hajar al-‘Asqalaini 37, 61
Ibn Hajar al-‘Asqalani 31, 36, 47, 48, 56, 82, 83, 88, 104
Ibn Hisyam 25, 28, 114
Ibn Ishaq 7, 28, 39, 86, 89, 91, 114
Ibn Jarir 78, 79, 87, 142, 192, 233
Ibn Kasir 35, 40, 41, 81, 82, 88, 112, 113, 125, 127, 160, 192
Ibn Khaldun vii, 1, 2, 9, 27, 28, 31, 32, 37, 41, 43, 45, 77, 96, 183
Ibn Khallikan 31, 32, 40, 77
Ibn Mas’ud 115, 120, 121, 122
Ibn Musayyab 126
Ibn Sa’ad 71, 72, 87, 227
Ibn Tagri-Birdi 3, 32, 34, 58, 77, 227
Ibn Taimiyyah 4, 31, 63
Ibnu Hisyam 39
Ibn Yazid Mubarrad 83
Ibrahim al-Karaki 64
Ibrahim Salih 5, 88
‘Imaduddin al-Isfahani 35
India 26, 38, 49, 70, 156
Inggris 5, 12, 69, 99, 172, 173
Ioannes Malalas 44
Irak 78, 80, 137, 147, 159
Ira M. Lapidus 23
Ishaq bin Rahawaih 205

J
Jalaluddin Abu al-Fadl ‘Abdurrahman bin Abi Bakr bin Muhammad al-Khudairi as-Suyuti al-Misri as-Syafi’i 46
Jalaluddin al-Mahalli 4, 14, 192
Jalaluddin as-Suyuti 2, 4, 5, 14, 16, 44, 50, 51, 59, 103, 104, 105, 110, 192
Jerome Lalande 13
Josef W. Meri 1, 20

K
Kairo 3, 8, 14, 24, 29, 30, 46, 47, 50, 51, 61, 62, 69, 79, 82, 83, 87, 100, 110, 113, 167, 170, 192, 205
Khalid bin Yazid Al-Umawi 27
Khalifah Abu Bakar al-Siddiq 93
Khalifah al-Mustakfi Billah 60, 61
Kristen Eubisius 44

L
Lahore 69
Leopold von Ranke 220

M
M. Abdul Karim 3, 120, 124, 157, 159
Machasin 15
Major H. S. Jarret 5
Malik Madani 4
Malik Zahir Baybars 154
Mamluk 3, 7, 8, 14, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 47, 57, 58, 61, 62, 73, 140, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 162, 166, 167, 168, 169, 171, 175, 181, 203, 217
Maroko 49, 75
Marshall Hodgson 22, 77, 129, 130, 141
Marwan bin Hakam 74, 77, 78, 79, 179, 203
Mesir 2, 3, 29, 30, 34, 36, 38, 46, 49, 50, 57, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 92, 93, 94, 95, 104, 120, 122, 140, 142, 153, 154, 157, 161, 165, 167, 168, 171, 182, 203, 216, 222
Montgomery Watt 21, 77, 79, 136, 161, 215
Mu'awiyah bin Abu Sufyan 204
Mu'awiyah bin Yazid 78, 79, 80
Mu'ayyiddin al-'Alqami al-Rafidi 154
Muhammad bin Abu Bakr 125
Muhammad bin Nuh 172
Muhammad bin Sa'd 150
Muhammad bin Ya'qub 165
Muhammad Muhyiddin 'Abdul Hamid 69
Muhiyiddin al-Kafiyaji 47
Mulla Sadra 23
Munirul Ikhwan 4
Mustafa 34
Muwaffiquddin al-'Abbas Ahmad ibn al-Usaibi'ah 31

N
Nabi Adam 52, 53
Nabi Muhammad 7, 8, 21, 24, 25, 52, 55, 111, 112
Nabi Yusuf 4
Nasir Muhammad 58, 164, 167
Nasiruddin al-Tusi 23
Nicollo Machiaveli 171
Nugroho Notosusanto 220
Nuruddin al-Arslan 35
Nuruddin 'Itr 104
Nurul Hak 27, 153, 203, 204

P
Patricia Crone 205, 209
Perancis 13
Persia 19, 23, 26, 72, 117, 131, 133, 134, 135, 140, 146, 180, 197, 199
Philip K. Hitti 26, 30, 76, 140, 146, 166, 214
Plato 11
Puspoprodjo 220

Q
Qadi al-Fadil 8
Qallawun 29, 57, 162, 163, 164,

166, 168, 169, 170

R
Raymond Williams 99
Robert Irwin 169, 181
Robinson 2, 7, 8, 9, 15, 24, 25, 26, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 86, 219, 222, 223
Romawi 20, 21, 26, 44, 134, 135, 172, 181, 197, 199
Rosenthal 7, 8, 10, 18, 19, 20, 25, 43, 44, 51, 86, 96, 97, 98, 100, 101, 108, 109, 212, 219
R. S. Humpreys 7

S
Sa'ad bin Abi Waqqas 116, 122, 126
Saifuddin 39, 42, 55, 57, 58, 108, 201
Saladin 8, 35, 40
Saljuk 75
Sartain 4, 46, 48, 49, 50, 59, 60, 61, 63, 64, 70
Sartono Kartodirdjo 10, 12, 221
Shabir Ally 4, 47
Sirajuddin al-Warwari 48
Suhrawardi 23
Sulaiman bin Ali 180
Sultan al-Asyraf Qait-Bay 58
Sultan al-Malik al-Mu'izz 155
Sultan az-Zahir Baybars 154
Sultan Baybars 29, 157, 167, 169, 170
Sultan Inal 58
Sultan Jaqmaq 61
Sultan Malik as-Salih 153, 155, 166
Sultan Qait-Bay 59
Sultan Zahir Baybars 35
Syajarat Durr 153, 155, 158, 167
Syakir Mustafa 2, 34, 36, 38, 46, 50, 53, 57, 58, 68, 69, 211, 222, 223
Syamsuddin as-Sakhawi 3, 33, 52
Syamsuddin az-Zahabi 6, 37, 78, 82
Syamsudin al-Marzubani 48
Syarafuddin al-Manawi 47
Syiria 6, 19, 44, 49, 70, 72, 73, 78, 130, 134, 136, 168, 206
Syurhabil bin Sa'd 24

T
Tajuddin al-Maqrizi 3
Talhah 110, 113, 116, 122, 125, 176
Taqiyuddin asy-Syumuni 49
Taqiyyuddin asy-Syibli 47
Taqiyyudin al-Fasi 56
Thomas Kuhn 62, 101, 102
Thucydides 219, 220
Turki 23, 34, 57, 144, 146, 153, 156, 158, 159, 166, 180

U
'Ubaidiyyah 73, 74, 75, 76, 235
Umar bin 'Abdul 'Aziz 61, 97, 138, 139, 152, 206, 213, 216
Umar bin 'Abdul Aziz 132, 139, 184, 214, 217
Umar bin Khattab 52, 71, 93, 115, 119, 198, 213, 214, 215, 216, 217

Umayyah ix, 6, 8, 24, 27, 28, 61, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 84, 85, 92, 93, 94, 108, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 140, 141, 142, 143, 146, 148, 152, 153, 177, 178, 179, 180, 182, 190, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 214, 215, 223
Ummu Khalil 155
'Urwah bin Zubair 28

W
Wahb bin Munabbih 28
Wa'il asy-Syarqi 69
Wasil bin 'Ata 148, 149
Wilhelm Dilthey 10, 15

Y
Yahya as-Suli 82, 86, 211
Yahya bin Abi Bakr 70
Yahya bin Al-Ifsam 27
Yahya bin Ma'in 150
Yaman 49, 70, 75, 78, 80, 167, 195
Yazid bin Muawiyah 27
Yazid bin Mu'awiyah 77, 80, 131, 136, 179, 184, 186, 223
Yazid bin Mu'awiyah 80, 138, 204, 218
Yunani 20, 21, 23, 26, 31, 44, 49, 68, 99, 148, 149, 181, 182
Yusri 'Abdul Gani 3, 38, 47, 104
Yusuf bin al-Mutawakkil 165, 171

Z
Zahir Qansuh 58, 167
Zain ar-Ridwan 48
Zangi 6
Zulaikha 4

TENTANG PENULIS

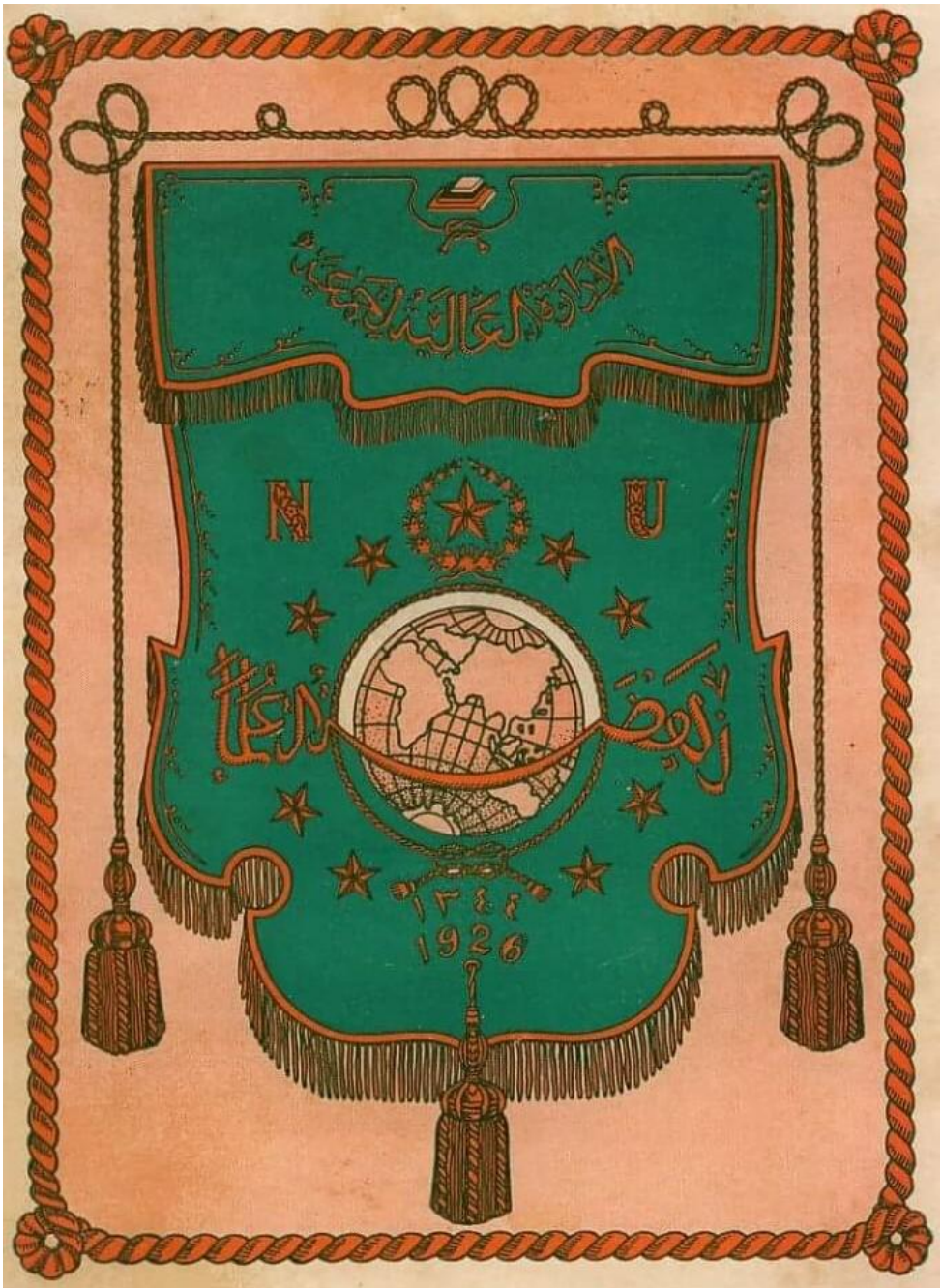
SAFARI lahir di Beureuneun, Nanggroe Aceh Darusslam pada 1 Agustus 1975. Ia menyelesaikan pendidikan Sarjana (S1) di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000) dengan judul skripsi *Revolusi Sosial Aceh: Polarisasi Politik Ulama Ulee Balang 1945-1949*. Kemudian pendidikan Magister (S2) di IAIN Raden Intan Lampung (2009) dengan tesis berjudul *Strategi Nahdatul Ulama dalam Pengembangan Masyarakat Pasca Muktamar Situbondo*. Terakhir, pendidikan Doktor (S3) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2016) dengan judul disertasi *Historiografi Islam Abad Pertengahan (Analisis Materi Sejarah Tarikh Al-Klulafa Karya As-Suyuti)*.

Di antara karya-karya akademiknya berupa buku ialah *Sejarah Kesultanan Paksi Pak Sekala Brak* (Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama RI, 2012) dan *Bingkai Kebudayaan Islam* (Fakta Press, 2010). Artikel-artikelnya terbit di berbagai jurnal ilmiah, seperti *Politik Pengembangan Masyarakat Islam* (Analisis, 2010), *Antara Biografi dan Historiografi; Studi 36 Buku Biografi di Indonesia* (Analisis, 2013), *Potret Jalaluddin al-Suyuti Sebagai Seorang Sejarawan* (Analisis, 2016), dan artikel terbarunya terbit di jurnal terindeks scopus (Paramita, 2023) dengan judul *Some Important Aspects of Post-Classical Islamic Historiography Based on the Existing Western Scholarship*.

Selama masa studi di Yogyakarta, ia aktif dalam berbagai organisasi antara lain sebagai sekretaris Pergerakan Mahasiswa Islam Indosena (PMII) cabang Yogyakarta (1998-1999), Sekjen Senat Mahasiswa

IAIN Sunan Kalijaga (1998-1999), dan Ketua PHBI Masjid IAIN Sunan Kalijaga (1997-1999). Setelah di Lampung, ia dipercayakan sebagai Wakil Sekretaris Gerakan Pemuda Anshor Wilayah Lampung, Wakil Sekretaris PWNU Lampung, dan Sekretaris I Majelis Ulama Indonesia (MUI) Lampung (2016-2021).

Sejak tahun 2006, ia tercatat sebagai Dosen tetap Fakultas Tarbiyah dan Keguruan IAIN Raden Intan Lampung. Selain tugas pokok sebagai dosen, penulis pernah mendapat amanah sebagai Wakil Dekan III Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (2019-2022) dan sekarang menjadi Wakil Rektor II UIN Raden Intan Lampung masa bakti 2022-2026.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

نهضة علماء
N U